Étienne Balibar

# Escritos por Althusser

armillaire
LA DÉCOUVERTE

Colección Claves
Dirigida por Hugo Vezzetti

Étienne Balibar

# Escritos por Althusser

Ediciones Nueva Visión
Buenos Aires

Balibar, Étienne
Escritos por Althusser - 1ª ed. - Buenos Aires: Nueva Visión, 2004
112 p.; 20x13 cm. (Claves)

Traducción de Heber Cardoso

ISBN 950-602-475-8

1. Filosofía moderna - I. Título
CDD 190

Título del original en francés
*Ecrits pour Althusser*
Venta únicamente en América latina
© Éditions La Découverte, 1, place Paul-Painlevé, 75005, París, 1991

Cet ouvrage, publié dans le cadre du Programme d'Aide à la Publication Victoria Ocampo, bénéfice du soutien du Ministère français des Affaires Etrangères et du Service de coopération et d'action culturelle de l'Ambassade de France en Argentine.

Esta obra se publica en el marco del Programa Ayuda a la Publicación Victoria Ocampo, con el apoyo del Ministerio Francés de Asuntos Extranjeros y del Servicio de cooperación y acción cultural de la Embajada de Francia en Argentina.

Toda reproducción total o parcial de esta obra por cualquier sistema –incluyendo el fotocopiado– que no haya sido expresamente autorizada por el editor constituye una infracción a los derechos del autor y será reprimida con penas de hasta seis años de prisión (art. 62 de la ley 11.723 y art. 172 del Código Penal).

© 2004 por Ediciones Nueva Visión SAIC. Tucumán 3748, (1189) Buenos Aires, República Argentina. Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723. Impreso en la Argentina / Printed in Argentina

# ADVERTENCIA

Me pareció que era necesario despedir a Althusser, en voz alta, ante todo el mundo.

La manera de hacerlo consistió en reunir los cuatro textos, escritos en momentos y circunstancias muy distintos, donde hablo de él, haciéndolo objeto de un discurso. No introduzco ningún cambio, no procuro completarlos ni conciliar sus eventuales discordancias. Por lo demás, mi intención no consiste, por supuesto, en no volver a recordar su nombre, sus ideas, sus escritos o las cuestiones que planteó. Muy por el contrario. En la medida de lo posible, pretendo dejar de practicar con él los géneros de la crítica o del elogio, para no hablar del de la conmemoración, por lo que a menudo permito que mis recuerdos personales invadan la argumentación. También en ese sentido este librito es un adiós, para que la verdadera memoria y la discusión sean posibles con mayor libertad.

*París, 28 de octubre de 1990*

# 1
# EL CONCEPTO DE "CORTE EPISTEMOLÓGICO" DE GASTON BACHELARD A LOUIS ALTHUSSER*

En este trabajo se proponen algunas reflexiones acerca de un acontecimiento que durante los últimos quince años suscitó discusiones muy apasionadas en la filosofía francesa: un cierto *encuentro* entre la filosofía marxista y los trabajos sobre historia de la ciencia y de epistemología en torno a la categoría de "corte epistemológico" que había esbozado Louis Althusser.

Tal vez se me permita señalar que el problema general subyacente en la empresa de Althusser no es un problema propio de la filosofía francesa. Puede describírselo así: ¿qué clase de filosofía de la ciencia es susceptible de discutir, reconocer y experimentar el carácter científico del materialismo histórico (marxismo) y, más en general, un modo revolucionario de saber científico concerniente a la sociedad, la práctica y el comportamiento humano? La pregunta no se plantea solamente a propósito del marxismo, sino también, sin duda, del psicoanálisis. También podemos presentar el problema de manera recíproca: ¿cuáles son las posiciones ideológicas –por tanto, en último análisis, políticas– que se presentan en cualquier filosofía de la ciencia o epistemología, incluso cuando sólo se refieren a disciplinas "tradicionales" y reconocidas, como la matemática o la biología? Sin duda que ha sido la realidad de estos problemas, con los que se han enfrentado todos nuestros contemporáneos, lo que explica el

* Comunicación presentada en el Segundo Coloquio Nacional de Filosofía, México, 3 al 7 de octubre de 1977, Monterrey (Nuevo León) (publicado en *La filosofía y las revoluciones científicas*, Grijalbo, México, 1979). La versión francesa apareció en los *Cahiers philosophiques* (Ministerio de Educación Nacional, CNDP), nº 12, setiembre de 1982.

eco suscitado por los trabajos de Althusser y la manera en que, por lo general, ha sido percibido, es decir, como un filósofo que intentó tanto aportar un punto de vista marxista en epistemología como "renovar" el marxismo con ayuda de categorías epistemológicas, precisamente por medio del "corte epistemológico", noción en la que se concentran las controversias, los ataques y las defensas.

Sin embargo, así definido, el objetivo de nuestra exposición resultaría desmesurado. Para comenzar el debate, hoy intentaré solamente reflexionar sobre la transformación que se produjo entre la problemática de Gaston Bachelard y la de Louis Althusser.

Althusser confiesa haber "tomado" de Gaston Bachelard el concepto de "corte epistemológico". Bachelard era el autor de lo que desde esta perspectiva podríamos llamar una "epistemología histórica", cuyos efectos se hicieron sentir de inmediato en la práctica de la historia de la ciencia. Asimismo –aunque hoy no voy a ocuparme en detalle de la cuestión– quisiera ante todo tomar en cuenta lo que Althusser llamó su "autocrítica", en la que algunos no quisieron ver más que la persistencia de sus errores, por no decir la adopción de errores simétricos.[1]

## I

Decía que Althusser sostiene haber tomado de Bachelard el concepto de "corte epistemológico". ¿Cómo fue exactamente esa relación inicial? El asunto no es tan sencillo e incluso es posible preguntarse si no estamos ante un típico caso de "falso reconocimiento", en el sentido freudiano de la expresión. Me parece que en realidad se trata de un concepto original que Althusser introdujo entre 1960 y 1965, concepto que por cierto debe "algo" a Bachelard y que, por supuesto, se apoya sobre ciertos presupuestos filosóficos comunes, pero que de hecho apunta a un objeto completamente distinto y abre un campo de investigación completamente diferente.

En efecto, Bachelard no sólo no habla de "corte epistemológico", sino que tampoco habla mucho de "ruptura epistemológica". Lo que se encuentra constantemente presente en Bachelard es

[1] Cf. Louis Althusser, *Éléments d'autocritique*, Hachette Littérature, París, 1974, [*Elementos de autocrítica*, Laia, Barcelona, 1975] en especial págs. 14-15, 30-31, 41-42.

la idea y las palabras "romper" y "ruptura", las que alternan de manera poco ordenada con las expresiones "revolución", "separación clara", "cambio", "profunda discontinuidad", incluso "reestructuración del conocimiento" y, finalmente, "división" en el campo del espíritu científico. En suma, se puede decir que la idea de *discontinuidad* parece constituir aquí el único verdadero núcleo estable, presentada bajo distintas metáforas. De ahí surge el problema inevitable: ¿en qué lugar se instaura esa discontinuidad?, ¿entre qué términos o entre qué procesos?[2]

Aquí es cuando hay que dirigirse al sistema de concepto de la epistemología bachelardiana. Como muy bien lo ha demostrado Canguilhem, la invención del concepto de *obstáculo epistemológico* fue lo que llevó a que "G. Bachelard se revelara como un innovador genial en el campo de la historia de las ciencias".[3] Porque, al rechazar de entrada los mitos empiristas de la continuidad progresiva del saber (bajo todas sus formas, comprendida la del empirismo especulativo de una Razón eterna), en efecto abre a la epistemología el campo de un problema real, sin solución anticipada y dada: estudiar (a la luz de la información que sólo puede proporcionar una práctica efectiva de la ciencia actual) los "actos epistemológicos" necesarios y, sin embargo, profundamente imprevisibles, las "síntesis epistemológicas" sin verdaderos precedentes, mediante los que la ciencia de lo real progresa indefinidamente superando sus obstáculos epistemológicos.

De ahí la unidad de la epistemología y de la historia de la ciencia. De hecho, un problema como el que inaugura Bachelard sólo puede ser tratado y resuelto en el campo de la historia, si es cierto que *la estructura de los obstáculos epistemológicos es siempre específica* y, más aún, la de los "actos epistemológicos", mediante los que el conocimiento puede superarlos. Dichos actos configuran siempre una unidad histórica singular de formas teóricas (en Bachelard, ante todo matemáticas) y de técnicas experimentales precisas, una unidad realizada en *conceptos* científicos determinados, imposibles de intercambiar entre sí. Por eso la historia de la

[2] A mi juicio, la expresión "ruptura epistemológica" sólo es definida sistemáticamente por Gaston Bachelard en un pasaje, en verdad capital, de *Rationalisme appliqué* (PUF, París, 1949, 2ª edición de 1962, pág. 104 y siguientes), cuyos temas se desarrollan a modo de conclusión de *Matérialisme rationnel* (PUF, París, 1953, pág. 207 y siguientes).

[3] Georges Canguilhem, *Études d' histoire et de philosophie des sciences*, Vrin, París, 1968, pág. 174.

ciencia anunciada y, en cierta medida, practicada por Bachelard es, al contrario de una historia filosófica del saber en general, una historia regional que sigue la especialización (móvil) de las disciplinas científicas. Pero al mismo tiempo también es (al contrario de la simple cronología de los descubrimientos) una historia teórica que reemplaza los problemas por las evidencias y las ilusiones retrospectivas del hombre de ciencia.[4]

Destaquemos al mismo tiempo que esta conceptualización culmina de hecho en plantear *la primacía de la epistemología frente a la historia de la ciencia*, en su fusión relativa. Existe algo así como un desdoblamiento en constante renacimiento de ese proyecto unitario. La historia de la ciencia sólo es posible en tanto aplicación de una teoría epistemológica. Por supuesto, con la condición de que ésta, a diferencia de todas las filosofías de la ciencia anteriores, no sea una teoría de la permanencia de la Razón (o de la Experiencia), sino que sea una teoría de la historicidad imprevisible, no finalista, del conocimiento. Y como dicha dialéctica sólo se muestra –ya lo hemos dicho– en la singularidad de sus realizaciones, como el solo hecho de tratarla "en general" pronto tendría por efecto convertirla en especulación, es preciso que a su vez la epistemología se constituya a partir de problemas y de ejemplos históricos, sin por ello fundirse pura y simplemente en la historia de la ciencia. Al parecer, Bachelard asume conscientemente ese *círculo*. Lo asume porque ese desdoblamiento especular de

[4] Debe considerarse como un aspecto esencial de la epistemología bachelardiana, que tuvo importantes consecuencias, esta tesis según la cual el *concepto* configura por excelencia la *unidad* típica del conocimiento científico, porque es también la unidad singular de la teoría (matemática) y de la tecnología experimental ("... incorporar las condiciones de aplicación de un concepto al propio sentido del concepto", G. Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique*, Vrin, París, 1938, pág. 61) [*La formación del espíritu científico*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1985]. No en un *aislamiento* arbitrario de los conceptos, sino en su interrelación, en su "interdefinición" (cf. *Le rationalisme appliqué, op. cit.*, en especial pág. 51 y siguientes, y 144 y siguientes). Uno de los mejores ejemplos de este tipo de análisis se nos ofrece en la *Activité rationaliste de la physique contemporaine* (París, PUF, 1951) [*La actividad racionalista de la física contemporánea*, Buenos Aires, Siglo XX, 1975], a propósito del concepto de "longitud de onda". Allí remito al lector. De ese modo, Bachelard arranca la epistemología del comentario indefinido sobre las relaciones entre "la teoría" y "los hechos", para proponer el estudio de las relaciones históricas entre constitución (luego transformación) de los conceptos y el planteo de los problemas. Digo "unidad típica" no en el sentido de elemento primero o último (lo que no es más que una ficción epistemológica), sino en el sentido de una forma de individualidad relativa.

la epistemología y la historia de la ciencia bajo la primacía de la epistemología, al plantear *en general* la "regionalidad" insuperable del saber científico, se halla orgánicamente ligada a *su tratamiento del problema de la filosofía*; si bien critica a todas las filosofías de la ciencia que se encuentran a la búsqueda de la "fundamentación" filosófica *de la* ciencia o a la búsqueda de su propia fundamentación *en* la ciencia, al mismo tiempo busca una filosofía "finalmente adecuada" a la ciencia efectiva, que reproduzca en su propio seno –yo diría en su estilo y en su método, incluso en su práctica o en su estrategia– las características revolucionarias del "nuevo espíritu científico" moderno, *más allá* del empirismo, así como de la metafísica sustancialista y del positivismo formalista. Ahora bien, como lo demostró con claridad Dominique Lecourt,[5] en ese lugar precisamente se concentran las dificultades de la problemática de Bachelard, hasta tal punto que aparentemente sólo pudo superarlas aceptando que una epistemología histórica oscilara hacia una filosofía naturalista de lo imaginario, lo que es también una filosofía imaginaria de la naturaleza.

Al respecto hay que destacar dos aspectos particulares de la epistemología de Bachelard en los que su fuerza innovadora se manifiesta al mismo tiempo que lo profundo de sus contradicciones, dos aspectos que cobran un singular relieve si se compara esa epistemología con otras empresas que a veces se le han querido homologar un tanto abusivamente, en especial la teoría de las "revoluciones científicas" de Kuhn. Quiero hablar: 1) de la división radical entre "conocimiento común" y "conocimiento científico" y 2) de la distinción entre "historia perimida" e "historia oficial" de una ciencia.

## *"Conocimiento común" y "conocimiento científico"*[6]

La "ruptura" o la discontinuidad bachelardiana en realidad no es directamente una discontinuidad histórica, inmediatamente inscripta en una cronología incluso razonada. Digamos que es, simultáneamente, *más* y *menos*.

[5] Dominique Lecourt, *Bachelard, Le jouret la nuit*, Grasset, París, 1974.

[6] Un capítulo de *Rationalisme appliqué*, el 5, págs. 102 y siguientes, está consagrado especialmente a este tema. Asimismo, véase *Le matérialisme rationnel*, *op. cit.*, conclusión, pág. 207 y siguientes.

Es más, pues si los efectos de discontinuidad pueden ser reconocibles en el curso de la historia de tal concepto o de cual problema científico, la noción de Bachelard no se limita de ninguna manera a registrar la diferencia entre un *antes* y un *después*. Lo que le interesa a Bachelard no es el simple "hecho" de una discontinuidad, no es simplemente el hecho de un cambio de lenguaje, o de referencia, que convierte a los pensamientos de un cierto tiempo en no-sentido, en los no-pensamientos para otro tiempo, que transforma los discursos de un determinado tiempo en un no-discurso literalmente incomprensible para otro tiempo. Lo que le interesa es el mecanismo complejo de esa diferencia, que siempre se inscribe *en varios niveles*, en el sistema de varias actividades y de las correspondientes formas intelectuales. No solamente en el nivel de las formulaciones *teóricas*, sino también en el nivel de la actividad *técnica* (mucho más allá de la mera técnica experimental de laboratorio), y en el nivel de la actividad *pedagógica* (escolar). Incluso se puede decir que la "ruptura" bachelardiana, que continúa siendo una ruptura puramente *epistemológica*, es decir, específicamente vinculada con el *conocimiento*, no manifiesta todos sus efectos, no se realiza efectivamente sino en el campo de actividades de aplicación tecnológica y de enseñanza, necesarios para el propio conocimiento. De ahí esa notable idea de que lo que caracteriza al pensamiento científico no es la abstracción en tanto tal, sino, por el contrario, la realización de la abstracción en lo concreto, la producción de objetos técnicos "abstracto-concretos"; concretos en tanto incorporan y hacen "funcionar" abstracciones teóricas objetivas.[7] Digamos entonces que para Bachelard no se trata tanto del caso de una ruptura que interviene

[7] "Precisamente la época contemporánea consuma la ruptura entre conocimiento común y conocimiento científico, entre experiencia común y técnica científica [...], la técnica que produjo la lámpara eléctrica de filamento incandescente en verdad rompe con todas las técnicas de iluminación empleadas por la humanidad hasta el siglo XIX. En todas las antiguas técnicas, para iluminar era preciso *quemar* una materia. En la lámpara de Edison, el arte técnico consiste en impedir que ninguna materia se queme. La antigua técnica es una técnica de combustión. La nueva técnica es una técnica de no-combustión [...]. Bien podemos afirmar, pues, que la lámpara eléctrica es un objeto del pensamiento científico. A ese título, resulta para nosotros un muy simple y muy claro ejemplo de un objeto *abstracto-concreto*. Para entender su funcionamiento, es necesario emprender un atajo que nos lleva a un estudio de las relaciones entre los fenómenos, es decir, a una ciencia racional, expresada algebraicamente". (*Le Rationalisme appliqué*, *op. cit.*, págs. 102, 105-106, etc.)

en un campo ya dado, ya definido, que sería el del "conocimiento", como si pudiéramos *saber qué es el conocimiento* y qué es "conocer" *antes* de plantearnos la cuestión de una continuidad o de una discontinuidad. Sólo lo inverso tiene un sentido: puesto que en ese conjunto de actividades indisociables de investigaciones, aplicaciones, pedagogías, existe una buena discontinuidad –y de hecho una serie de discontinuidades correlativas que se desprenden de una reacción en cadena–, podemos identificar en el mismo al conocimiento. *La propia categoría de conocimiento es la expresión de ese pasaje, de esa relación antitética, de ese proceso de ruptura.*[8]

Afirmo que la tesis bachelardiana es al mismo tiempo menos que histórica. Para entenderlo basta con preguntarse acerca de esa categoría, la de "conocimiento común", que tiene un alcance esencialmente *negativo* y que marca bien la pregnancia de un punto de vista puramente *racionalista.* Ya de por sí la propia expresión nos pone en guardia: el conocimiento común no es más que "no-ciencia" y bajo esa representación combina –se quiera o no– al mismo tiempo la noción "sociológica" fuertemente valorizada (es decir, desvalorizada) de un "seudo saber" de los ignorantes, de los profanos que somos todos –y seguiremos siéndolo hasta tanto no tengamos derecho de ciudadanía en la "ciudad de los sabios"– con la noción "epistemológica" del error o la ilusión primeros, nulos en derecho, entidades absolutas en su empresa en el fondo de esa caverna tenebrosa donde el conocimiento encuentra su origen alienado. Por eso, Bachelard recupera inmediatamente, a propósito del "conocimiento común", las nociones filosóficas clásicas mediante las cuales la filosofía –desde Platón hasta Kant y aun más allá– ha representado la ilusión y el error: lo *inmediato*, la *sensación*, la *opinión* (como generalización apresurada), la *abstracción* únicamente formal. Esto, como sabemos, antes de incrementar esa crítica racionalista

[8] Es en ese sentido fuerte –muy alejado, como se ve, de una posición cientificista– que hay que tomar la tajante expresión de G. Canguilhem: "No existe el conocimiento vulgar [...], un conocimiento que no sea científico no es conocimiento. Sostengo que "conocimiento verdadero" es un pleonasmo; que "conocimiento científico" también lo es; también "ciencia y verdad": todo eso es lo mismo" (*Philosophie et science*, emisión de la televisión escolar, OFRATEME, período 1964-1965). En un sentido cercano, me parece que Althusser, por su parte, nunca dejó de sostener que el "criterio de la práctica" para el conocimiento es interno *a la práctica teórica* de cada ciencia. Con la condición de recordar que, por definición, una ciencia no es un círculo de ideas cerradas, sino una práctica abierta a otras prácticas y a su propio desarrollo.

hasta convertirla en una teoría de lo imaginario original, que es la condición de posibilidad (antropológica) de todas las ilusiones y de todos los errores. De ahí esa consecuencia que, en el mismo momento en que Bachelard afirma "el rol positivo del error", se encuentra más que nunca incapacitada tanto para realizar una historia propia como un análisis diferenciado (distinto de una ilustración o de una clasificación). Es "común" a todos los sentidos de la expresión. Dicho de otro modo, si existe discontinuidad y ruptura, *no existe contradicción*. Y, en consecuencia, no existe campo real en el que combatirían y se transformarían saberes precientíficos y conocimientos científicos, en el que se constituyeran por efecto de dicho combate los conceptos, que son las unidades práctico-teóricas del saber científico. Se trata de un resultado tanto más paradójico, una vez más, porque Bachelard inscribe su "ruptura" en el campo diferenciado, articulado, de las prácticas. ¿Cuál sería, según él, el estatuto de las técnicas precientíficas ("empíricas")? ¿Es su historia efectiva, que también realiza una cierta "toma" de la naturaleza, dejándose reducir a lo indiferenciado de las "sensaciones", de las "opiniones" y de las representaciones imaginarias "inmediatas"? De la misma manera, ¿cuál puede ser el estatuto de las formas pedagógicas que preexisten a la difusión del saber científico y que éste reformula transformándolo, por cierto, pero tan solo hasta un cierto punto? Como ejemplo, basta con pensar aquí en un caso concreto como el de la medicina para entender que continuadores de Bachelard, como Georges Canghilhem y, en otro sentido, Michel Foucault, no podían retomar tal cual la conceptualización bachelardiana.

## *"Historia perimida" e "historia oficial"*

Encontramos la misma dificultad a propósito del concepto de *historia recurrente* de las disciplinas científicas, es decir, de la distinción entre "historia perimida" e "historia oficial", que nos permitirá aclarar un poco mejor los elementos en juego en el problema.[9]

Para ir directamente al punto sensible, diría que esa distinción inscribe en el propio nivel de la historia de la ciencia una tesis epistemológica insoslayable, que es una

[9] Sobre este punto, véase ante todo *L'Activité rationaliste de la physique contemporaine*, *op. cit.*, capítulo primero, págs. 21-49.

*tesis materialista.* D. Lecourt lo demostró con claridad: la propia epistemología de Bachelard rompe con el idealismo de cualquier "teoría del conocimiento" porque para ella la objetividad del conocimiento científico *no es un problema.* La objetividad no reclama un cuestionamiento "crítico" seguido del reaseguro de una "garantía" ficticia: se *plantea* inicialmente como un hecho, ya no simple, sino indiscutible. Dicho de otra manera, a diferencia de toda esa tradición que chapotea a lo largo de páginas y páginas en medio de la aparente incompatibilidad entre la idea de una *objetividad* de las ciencias (o sea, de una verdad en sus resultados) y la idea de su *historicidad* (o sea, de la *relatividad* de sus resultados, de sus teorías, conceptos y datos), Bachelard muestra de entrada que *sólo la objetividad del conocimiento científico permite pensar rigurosamente la historia.* Retomando las formulaciones de Canguilhem, sólo ella permite arrancar a la historia de la ciencia de los dilemas perezosos del "azar" y de la "lógica", y mostrar que la historicidad de la ciencia no es solamente la de sus "condiciones" exteriores (política y sociología de las instituciones científicas), sino *la de la producción de sus conceptos.*[10] Esto porque la objetividad –que radica ante todo en el planteo de los problemas antes que en las respuestas que se les dé– introduce bien (bajo formas experimentales, matemáticas y lógicas desarrolladas en cada etapa del progreso del saber) en el propio seno de la actividad científica una limitación material, con la que el "espíritu" no puede jugar libremente y que se traduce simultáneamente mediante *la necesidad de la rectificación* y por la continuidad o, mejor, *la compatibilidad* de las sucesivas adquisiciones del saber científico, con la condición precisamente de sus "reestructuraciones" o "síntesis" sucesivas.

Un admirable ejemplo de ese materialismo es dado por Bachelard en el capítulo primero de su *Activité rationaliste de la physique contemporaine*, a propósito de la historia de las teorías de la luz entre Descartes y la mecánica ondulatoria de De Broglie.[11]

[10] Cf. *Études d'histoire et de philosophie des sciences, op. cit.*, Introducción: "Objeto de la historia de la ciencia".

[11] Bachelard nos muestra que en esa historia existe una ruptura que, de manera recurrente, es decir, a partir de las etapas sucesivas en la constitución de la ciencia actual, etapas marcadas por otras tantas "síntesis" revolucionarias, se puede determinar con certeza que separa una historia *perimida* sobre las teorías de la luz, que culmina con Descartes, de una historia *oficial*, que comienza con la "construcción" por parte de

Pero esa conceptualización, que se encuentra en el centro de la epistemología de Bachelard, requiere varias observaciones.

En primer lugar, mantiene una relación notable con la representación que los científicos se hacen "comúnmente" de su propia práctica. Es sabido que esa representación se expresa sobre todo, de manera privilegiada, en las "reseñas históricas" de las teorías o de los descubrimientos que, pedagógicamente, a menudo preceden a los tratados sobre una disciplina o, biográficamente, suceden a la carrera "activa" de un investigador para situar y reflexionar sobre su aporte. Bachelard mantiene con esa "historia de los hombres de ciencia" una relación no menos polémica que con la historia empirista y ecléctica de los "historiadores de la ciencia" de su tiempo, y esto apoyándose en su propia actividad científica. Reformar la concepción que los científicos se hacen de la historia de su ciencia haciendo valer en su seno las lecciones de su propia práctica: tal es el enfoque de Bachelard. La "reseña histórica" de los hombres de ciencia muy a menudo no es más que el museo, por no decir el cementerio, de las teorías perimidas, que son evocadas como lejanos "orígenes" de los conocimientos modernos, a los efectos de mostrar en la ciencia actual la culminación de un proyecto inmemorial del espíritu humano o la solución, finalmente encontrada, de un enigma del universo. Mientras que su práctica actual es el laboratorio intelectual y técnico donde *ciertas teorías*, más exactamente *ciertos conceptos*, son sancionados y constantemente reactivados en la medida en que siempre trabajan para producir nuevos conocimientos objetivos y son ellos mismos reproducidos en tanto conocimientos. Ya lo había dicho Hegel: " la verdad no es una moneda acuñada, lista para ser gastada y atesorada", que se pueda guardar en el bolsillo (prefacio de la *Fenomenología del espíritu*). Si no trabaja, desaparece.

---

Huyghens del concepto matemático de superficie de onda, con el fin de resolver el problema de la doble refracción. Ruptura tanto más destacable porque, al contrario de una leyenda no crítica, no interviene *entre* una concepción cartesiana (geométrica) y una concepción newtoniana (dinámica), sino *en el seno* de la propia concepción cartesiana, cuya contradicción pone de manifiesto de esa manera. Bachelard nos dice que no es posible escapar a la necesidad de esa opción: desde el punto de vista de aquello que la ciencia actual (es decir, no sólo la ciencia de hoy, simple mojón cronológico, sino la ciencia efectiva, extraída de la fuente de su práctica) nos enseña como verdad objetiva, la física de Descartes se encuentra "perimida para siempre", mientras que algo de la física de Huyghens queda "oficializada para siempre".

Se puede expresar esta posición diciendo que la distinción entre historia perimida e historia oficial refleja, en una concepción de la historia de la ciencia "adecuada" a la práctica científica, *la propia objetividad de la distinción entre verdad y error* enunciada por dicha práctica. Y, para anticipar una formulación que Althusser propondrá más tarde,[12] se puede decir que la necesidad de corregir una representación "espontánea", confrontándola con la objetividad de su propia práctica, es la marca de un conflicto interno a la "filosofía espontánea de los científicos", necesaria para su práctica. Se puede decir, finalmente, que Bachelard no se conforma aquí con incrementar especulativamente el trabajo científico, sino que, en su nivel, interviene activamente tomando posición en favor del materialismo de los hombres de ciencia, en contra de una de las formas de su idealismo.[13]

También es preciso ver la debilidad interna que pesa sobre la posición de Bachelard. Ya se la ha percibido y consiste en que no más que el "conocimiento común", con el que tiende a identificarse, o cuya instancia representa en el seno de la historia recurrente, tampoco la historia "perimida" tiene consistencia propia, una verdadera realidad. Por un lado, Bachelard muestra "la importancia de una dialéctica apropiada al pensamiento científico" en la que "constantemente hay que formar y reformar la dialéctica de la historia perimida y de la historia oficial",[14] y en la que, a partir de este hecho, *las diferencias* en el seno de lo que se nos presenta recurrentemente como la "prehistoria" de una ciencia moderna reclaman, también ellas, un análisis histórico. Da testimonio de ello el ejemplo, que Bachelard evoca brevemente aquí, de la diferencia epistemológica entre el concepto de "flogístico" y el de "calórico" en la química del siglo XVIII, ejemplo tanto más destacable por cuanto toda la historiografía positivista amalgamó siempre uno y otro bajo el imperio de las "hipótesis sustancialistas", que serían propiedad de la "metafísica".[15] Y,

[12] L. Althusser, *Philosophie et philosophie spontanée des savants*, Éditions François Maspero, Col. "Théorie", París, 1974 [*Curso de filosofía para científicos. Introducción: filosofía y filosofía espontánea de los científicos, Laia*, Barcelona, 1975].

[13] Cf. más adelante: observación complementaria, a propósito de las concepciones de Thomas Kuhn.

[14] *Activité rationaliste...*, *op. cit.*, pág. 25.

[15] *Activité rationaliste...*, *op. cit.*, págs. 25-26. Luego de Lavoisier, el "flogisto" ya no tiene ningún sentido posible en química, ni teórico ni experimental. Por el contrario, lo "calórico" continúa presente en la termodinámica de los calores específicos.

sin embargo, este análisis histórico de lo "perimido", de lo "precientífico", necesario para la realización de una verdadera dialéctica histórica, en Bachelard resulta perfectamente imposible. Se reencuentra aquí *el otro aspecto de la pareja ideológica racionalista de la "verdad" y el "error"*, del que hace un momento vimos el aspecto materialista: lo que está del lado del error es lo puramente negativo, no tiene historia real, a lo sumo una explicación antropológica. Para decirlo de otro modo, la demostración bachelardiana de que la ciencia tiene, en tanto tal, una historia (en el sentido fuerte: dialéctico) desemboca en esa tesis de *que sólo la ciencia tiene una historia*. Pero Bachelard no puede impedir, entonces, que su concepción de la "autonomía" del devenir científico se junte con aquello contra lo que, por otra parte, él lucha constantemente: que la "progresión" del saber científico no aparezca como la expresión de una "lógica" interna, y su "normatividad" como la de una teleología implícita.[16]

[16] Cf. la conclusión del artículo de G. Canguilhem, "Qu'est-ce qu'une idéologie scientifique?", en *Organon*, 7, 1970: " Una historia de la ciencia que trate una ciencia en su historia, como una sucesión articulada de *hechos verdaderos*, no tiene por qué preocuparse por las ideologías. Se presume que los historiadores de esa escuela abandonan la ideología a los historiadores de las ideas o, peor aún, a los filósofos.

"Una historia de la ciencia que trata una ciencia en su historia, como una purificación elaborada de *normas de verificación*, no puede ocuparse también de las ideologías científicas. Lo que Gaston Bachelard distinguía como historia de la ciencia perimida e historia de la ciencia oficializada debe ser simultáneamente separada y entrelazada. La sanción de verdad o de objetividad lleva por sí misma a la condena o a la categoría de perimida. Pero si lo que más tarde debe considerarse como perimido no se ofrece primero a la sanción, la verificación no tiene ocasión de hacer aparecer la verdad.

"Por lo tanto, la separación entre ideología y ciencia debe impedir poner en línea de continuidad dentro de la historia de la ciencia algunos elementos aparentemente conservados de una ideología determinada y la construcción científica que destituye la ideología; por ejemplo, buscar en el *Rêve d'Alembert* anticipaciones del *Origen de las especies*.

"El entrelazamiento de la ideología con la ciencia también debe impedir la reducción de la historia de una ciencia al aplanamiento histórico, es decir, a un cuadro sin sombras y sin relieves. El historiador de la ciencia debe trabajar y presentar su trabajo en dos registros. Si no lo trabaja y lo presenta de este modo, si no reconoce la especificidad de la ideología científica y si no le da un lugar [...], la historia de la ciencia corre el riesgo de no ser más que una ideología, esta vez en el sentido de falsa conciencia de su objeto [...] al no querer hacer más que historia de la verdad, se hace una historia ilusoria. M. Suchodolski tiene razón en este punto, la historia tan solo de la verdad es una noción contradictoria". (Actualmente retomado en *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*, Vrin, París, pág. 33 y siguientes.)

## II

Nos encontramos ahora en mejores condiciones para apreciar el sentido de la transformación operada por Althusser cuando confiesa haber "tomado" de Gaston Bachelard el concepto de "corte epistemológico". Para decirlo rápidamente y en pocas palabras, la operación de Althusser es doble, pese a que uno de sus aspectos prevalece sobre el otro, circunstancia de la que él mismo es consciente.

Lo que ante todo Althusser piensa hacer es *aplicar* la concepción bachelardiana de la "ruptura", rebautizándola como "corte epistemológico", *en un campo nuevo*, el del materialismo histórico, disciplina científica inaugurada por Marx y Engels, y constituido históricamente a partir de una cierta *transformación* de ideologías teóricas preexistentes (las famosas "fuentes" del marxismo, inventariadas por Engels, Kautsky y Lenin). Al hacerlo, Althusser se apoderaba de los medios para registrar y analizar en un discurso teórico explícito un "hecho" epistemológico reconocido por el propio marxismo, aunque siempre atrapado en el equívoco de formulaciones filosóficas que de hecho no pertenecen a la teoría marxista, sino a su "prehistoria" ideológica. En último análisis bien se puede decir que se trata del elemento de materialismo en acción dentro de la posición bachelardiana (posición de la objetividad científica) que así permite a Althusser intervenir en la lucha entre el materialismo y el idealismo que se produce en el interior de la filosofía marxista contemporánea. Incluso se puede decir que a partir del simple hecho de que procede a esa ampliación del alcance del concepto bachelardiano a un campo de objetividad que Bachelard no encaraba en absoluto –que el privilegio acordado por él a las disciplinas matemáticas excluía–, Althusser refuerza el elemento materialista de Bachelard: se desentiende mediante un solo movimiento de la tendencia idealizadora ligada a ese privilegio de las matemáticas (y de la física matemática). No obstante la forma de aquel préstamo inicial, significa también que Althusser no se preocupa de examinar en detalle las contradicciones internas de la problemática bachelardiana: en aquel momento es incapaz de saber con precisión dónde se juega en Bachelard la demarcación entre materialismo e idealismo. Era dable esperar que la epistemología bachelardiana le reservara a sus espaldas, como precio por aquel préstamo, una "revancha" cuyo costo pagará el marxismo.[17]

[17] Sobre el "préstamo" que Althusser habría tomado de Bachelard, cf. en

En efecto, Althusser no puede evitar que esa idea de la aplicación (o de préstamo) suscite la siguiente línea de razonamiento: lo que nos permite identificar en la constitución del materialismo histórico un "corte epistemológico" es que el materialismo histórico presenta *a su vez* las características ya observadas en la "práctica teórica" de otras ciencias, donde –"lo sabemos" gracias a los "historiadores de la ciencia"– *ya* se han producido "cortes epistemológicos". Marx abre al conocimiento objetivo el "continente Historia", como los griegos abrieron el "continente Matemática", como Galileo y sus contemporáneos abrieron el "continente Física". Dicho de otra manera, Althusser se encuentra atrapado en la relación de "garantía" especular que él mismo no ha dejado de describir: para poder pensar el "corte epistemológico" de Marx, le es preciso anticipar su forma, invocando los "cortes epistemológicos" típicos de las matemáticas, de la física, de la química (siguiendo una famosa comparación operada por Engels entre Lavoisier y Marx). *"Bachelard" es entonces el garante no criticado de esa anticipación.* La "cientificidad" del marxismo, refutada por sus adversarios y paradójicamente abandonada a sus objeciones por gran número de sus sostenedores, queda entonces "demostrada" a partir de esos ejemplos (por lo menos en derecho). A partir de ese mismo hecho, los ejemplos se convierten en modelos. Entonces ya no se puede escapar de una u otra forma a la hipótesis de una esencia de la Ciencia, objeto de una Teoría general que no se puede distinguir en absoluto de una teoría del conocimiento o de una Ciencia de las ciencias (mientras Althusser dirige toda su polémica explícita contra semejante idea y en particular contra la forma precisa que había adoptado en el seno de la Tercera Internacional "stalinista": la idea de Materialismo Dialéctico como filosofía general de la naturaleza).

Para aclarar este punto se puede hacer una comparación rápida con otras corrientes de la epistemología contemporánea. De ese modo resulta claro, y prácticamente reconocido por el propio interesado, que el concepto de "criterio de falsabilidad" en sir Karl Popper es un concepto *ad hoc* destinado a excluir al marxismo y al psicoanálisis del "campo" de la ciencia (no sólo de la ciencia actual, sino de la ciencia

especial L. Althusser, *Pour Marx*, Éditions François Maspero, col. "Théorie", París, 1965 [*La revolución teórica de Marx*, México, Siglo xxi, 1976.], págs. 24, 168-169, 189; *Élements d'autocritique*, *op. cit.*, págs. 30-31, 51-52; *Positions*, París, 1976 [*Posiciones*, Anagrama, Barcelona, 1977], pág. 154.

posible). Cabe preguntarse si, de manera simétrica, el concepto de "cortes epistemológicos" no es en Althusser el concepto *ad hoc* destinado por adelantado a incluir al marxismo (y al psicoanálisis) en el campo de la ciencia. Que el objetivo sea inverso, que en un caso el criterio sea lógico y en el otro histórico, no cambiará nada ese rumbo fundamentalmente análogo. O, más bien, la idea implícita de Althusser sería: cuando se pasa de un criterio "lógico" externo a un criterio "histórico" (interno), *el resultado final se invierte*. De todos modos, su consecuencia es *la definición de la filosofía (marxista) como Teoría* (de la historia) *de las prácticas teóricas*, en lo que Althusser delata hoy la expresión mayor de su "teoricismo" inicial.

Pero la empresa de Althusser también puede ser leída de otra manera, que la hace aparecer bajo una luz muy diferente. No como préstamo o aplicación de una noción *ya hecha*, sino como la constitución *de una nueva noción a partir de un material incompleto y contradictorio*. Dejemos de lado la cuestión de la "prueba" a dar del carácter auténticamente científico (o no) de la teoría marxista. O, mejor, volvamos a partir –de lo que Althusser nunca dejó de estar convencido y de sostenerlo– de la existencia de una teoría científica marxista con sus propios conceptos (lo que en absoluto quiere expresar la idea de su culminación o de su perfección). Entonces, el objetivo ya no sería pensar la distinción marxista de la ideología y de lo científico bajo las categorías epistemológicas de la verdad (objetividad) y del error (precientífico). Por el contrario, consistiría en arrancar la categoría de "ruptura" a la contradicción interna que la afecta, en una "epistemología histórica" que no logra romper definitivamente con el proyecto de una filosofía de la Ciencia. Consistiría en *implantar materialmente la historia de la ciencia en el campo de la historia a secas*, lo que sólo se puede hacer por medio de conceptos de una teoría científica de esa historia (incluso en sus comienzos). En primer lugar, el concepto de ideología. Del Error, de la Ilusión, de lo Imaginario, etc., a la ideología en sentido marxista hay un mundo; precisamente, hay un corte radical: la ideología no es en absoluto *el nombre marxista* de esas categorías filosóficas. No digamos entonces, por una falsa simetría, que ahora se trata de pensar la pareja epistemológica Verdad/Error según categorías marxistas de la Ciencia y la Ideología. Digamos más bien que se trata –para que una teoría histórica de las ciencias escape definitivamen-

te al idealismo de las filosofías del Ser o de la Verdad y de la Nada o Error –de *eliminar* radicalmente este último término y *transportar todo el problema de la constitución de las ciencias al campo de la teoría materialista (histórica) de las ideologías*.[18]

Debemos aplicar, entonces, a Althusser sus propias exigencias. No solamente no podemos conformarnos con tomar al pie de la letra sus declaraciones acerca del préstamo y el reconocimiento de la deuda, sino que debemos aplicarle el mismo principio que, desde su primer artículo "Sur le jeune Marx" ["Acerca del joven Marx"] (cf. *La revolución teórica de Marx*), reclamaba que se le aplicara a Marx: prohibirnos juzgar un concepto *aislado* que, como tal, no tiene sentido. Por el contrario, se debe examinar un sistema de conceptos interdependientes. Lo que no significa procurar conferirle a dicho sistema una "coherencia" que por cierto no tiene. Quiere decir buscar el defecto de funcionamiento de ese sistema en relación con sus propios objetivos.

Expresaré algunas observaciones acerca de dos puntos: 1) ¿qué tipo de "acontecimiento" histórico es, según Althusser, un corte epistemológico? 2) ¿Qué problemas plantea la conjunción, en el análisis del corte, de los conceptos de *ideología* y de *práctica*? Esas observaciones me llevarán a indicar, como conclusión, algunas de las razones por las que –según creo– Althusser está decidido a sostener contra viento y marea (es decir, contra todos aquellos que quisieran verlo hacer otra "autocrítica" diferente de la que él propone) que "la cuestión esencial es la de la *filosofía* marxista".[19]

[18] Lo que habrá que estudiar por partes: una dialéctica contradictoria de las ciencias y de las ideologías, "despojada de ese tranquilizador simplismo idealista que hacía que, así como el beneficio nunca se pierde sino que siempre encuentra su recompensa, la pregunta científica nunca quede sin respuesta, sino que siempre encuentre *su* respuesta. La realidad tiene un poco más de imaginación: existen preguntas que nunca tendrán respuesta porque son preguntas imaginarias, que no corresponden a problemas reales; hay respuestas imaginarias que dejan sin verdadera respuesta al problema real que eluden; hay ciencias que se dicen ciencias y que no son más que la impostura cientificista de una ideología social; hay ideologías no científicas que, en encuentros paradójicos, dan nacimiento a verdaderos descubrimientos –así como es posible ver brotar el fuego a partir del choque entre dos cuerpos extraños–. De ese modo toda la compleja realidad de la historia, en todas sus determinaciones, económicas, sociales, ideológicas, entra en juego en la inteligencia de la propia historia científica". (L. Althusser, Presentación del artículo de P. Macherey sobre "La philosophie de la science de G. Canguilhem", en *La Pensée*, 133, febrero de 1964.)

[19] Cf. *Éléments d'autocritique, op. cit.*, pág. 100: "Decía entonces: la cuestión esencial es la de la *filosofía* marxista. Lo sigo pensando. Pero si

*El corte como acontecimiento histórico*

En la introducción misma de la expresión, Althusser quiso caracterizar al corte, como un acontecimiento. Hasta el punto, notoriamente, de fijarle una fecha, en el caso de Marx, con extrema precisión (tal vez abusiva). Es cierto que al mismo tiempo Althusser aclara siempre que la posibilidad de fijar una fecha tiene a lo sumo valor indicativo. La fecha no es más que indicador del acontecimiento. Althusser siempre se prohibió, en particular, identificar pura y simplemente el acontecimiento teórico que es el corte (surgimiento de conceptos sin precedentes de una problemática científica nueva, que tienen por sí mismos una existencia histórica material) con un hecho biográfico: por ejemplo, el surgimiento de los conceptos del materialismo histórico con un hecho de la biografía intelectual de Marx o de un grupo de jóvenes intelectuales revolucionarios. Es lo que Althusser, a propósito precisamente de Marx, subrayaba como la "contingencia de los comienzos" de una ciencia y como la necesidad histórica de esa contingencia. La formación de los conceptos revolucionarios se produce en el elemento, y en el curso, de una evolución teórica individual y colectiva. Sin embargo, en último análisis no tiene sus causas y, en consecuencia, no puede ser explicada simplemente a partir de la sucesión de las etapas de esa evolución. Como acontecimiento producido por una conjunción de causas históricas –teóricas y no teóricas–, el corte epistemológico significa el "encuentro" de tendencias preexistentes que van a producir, al transformarse recíprocamente, un resultado nuevo, significa que ese encuentro y esa transformación deben *ser operadas* gracias a la acción, al "trabajo" de los hombres que son sus sostenedores, incluso de tal(es) individuo(s) determinado(s). Pero no significa que una evolución o un trabajo individuales puedan *identificarse* inmediatamente con el proceso histórico del que resulta el

---

bien en 1960-1965 había visto bien *cuál* era la cuestión esencial, ahora me doy cuenta de que no había visto con claridad dentro de ella [...] La definía como "teoría de la práctica teórica", confiriéndole, bajo el solo término de "teoría" el mismo estatus que a una ciencia. Al sobreestimar teóricamente la filosofía, por entonces –como no dejaron de notarlo quienes me reprochaban con razón no "hacer intervenir" la lucha de clases– yo la subestimé *políticamente*. [...] Si hoy propongo una nueva expresión: "la filosofía es, en última instancia, lucha de clases en la teoría" es justamente para poner en su justo lugar la lucha de clases (última instancia) y las otras prácticas sociales (entre ellas la práctica científica) en su "relación" con la filosofía".

acontecimiento del corte, o con el momento decisivo (último) de ese proceso. Entre los dos subsiste siempre una *diferencia* que no es reductible, incluso "en derecho".[20]

Esta primera observación nos lleva a otra, de alcance más general, pues muestra que resulta imposible discutir el concepto de corte sin tener en cuenta –según el ejemplo del propio Althusser– la definición del concepto de *historia*.

Existe en Althusser (¿se había reparado en ello?) otra circunstancia destacable de la metáfora del corte: se trata de las páginas de *Para leer El Capital*[21] donde Althusser propone un "esbozo del concepto de tiempo histórico" al criticar la concepción empirista corriente de tiempo histórico (de la que la oposición sincronía/diacronía de los estructuralistas es una simple variante). Dicha concepción empirista se expresa por completo en *la posibilidad de lo que Althusser llama* el *"corte esencial"*: la posibilidad de "leer" en lo inmediato de un *presente* (o de un instante) todo el sistema de determinaciones de un fenómeno histórico por la totalidad social, habida cuenta del "lugar" que allí ocupa.

Por cierto, se podría pensar que lo que Althusser desea excluir es solamente la idea de un "corte esencial" de tipo hegeliano, que permitiría captar en una misma "figura" simple del desarrollo histórico el principio de unidad de *todos* los aspectos de la vida social: economía, artes, religión, ciencias, política, moral, etc. Lo que no prohibiría –sino al contrario– caracterizar para cada uno de esos diferentes niveles los acontecimientos que tienen lugar en ellos, y singularmente esos acontecimientos en el sentido fuerte de

[20] Esta tesis sitúa de inmediato a Althusser fuera de toda problemática filosófica de la "mediación" histórica, en la que los procesos a largo plazo de la historia se precipitan en acontecimientos por la mediación de los individuos y los grupos, o por la "serie de mediaciones" gracias a las que se espera demostrar que el curso de la historia y la práctica de "sujetos" individuales o colectivos son el espejo uno del otro. Esto le fue bastante reprochado. Figura *ya*, a propósito del "corte", en la posición inicial de Althusser (cf. por ejemplo, *La revolución teórica de Marx, op. cit.*, págs. 60-81, 160, 235-236), lo que le permite analizar el desarrollo de las contradicciones entre las concepciones "políticas", "científicas" y "filosóficas" de Marx. Por supuesto, se encuentra reforzada por la rectificación a la que Althusser procede ulteriormente para corregir la reducción del corte a un simple hecho teórico (epistemológico) (cf. *Elementos de autocrítica, op. cit.*, págs. 97-99). En Althusser no hay ni "astucias de la Razón" ni "grandes hombres".

[21] L. Althusser, *Lire le Capital* (2ª edición), Petite Collection Maspero, 1968, vol. I, pág. 116 y siguientes, y 129-130 [*Para leer El Capital*, México, Siglo xxi, 1981].

que *hacen época* en la historia de la ciencia o en la historia del arte o de la política (las "revoluciones"), mediante un tal corte. Resulta destacable que precisamente Althusser rechace esta interpretación que lleva simplemente a reemplazar la imagen banal de un tiempo único de la historia por la imagen apenas menos banal de una superposición de *tiempos desfasados*. En ese sentido, la idea de historias autónomas es absurda: las ciencias, las ideologías o la política no tienen su "historia" lineal, cuya sumatoria efectuada después –tan compleja, desigual y recortada como se quiera– constituiría la historia a secas. Si las ciencias, la producción, las artes, etc., tienen una historia, o sea, un proceso de transformación relativamente autónomo, es precisamente a partir del *hecho* de su recíproca determinación (la que en el mismo momento Althusser intentaba definir como "sobredeterminación" de las contradicciones históricas). Entonces, y exactamente por las mismas razones, el "corte esencial" resulta igualmente imposible al nivel de las "partes" como lo es al nivel del "todo". Si el concepto de corte epistemológico tiene un sentido, en tanto concepto de un acontecimiento decisivo en la historia de las formaciones teóricas, lo es con la condición de que el "corte" no se parezca ni de cerca ni de lejos a la idea de un "corte esencial", es decir, a un presente absoluto (o a un instante absoluto) en el que se jugaría la historia.

Esto tiene consecuencias considerables. Quiere decir que la inmediatez del hecho (o del acontecimiento) con la que Althusser se representa entonces el corte epistemológico en todo caso no tiene nada que ver con la inmediatez empírica o especulativa del tiempo. Al no ser en sí misma una determinación del tiempo, en lo esencial *tampoco tiene nada que ver con el dilema de la continuidad y la discontinuidad*. De manera que, si pedagógicamente puede ser útil mostrar que una representación de la historia de la ciencia en términos de "corte epistemológico" rompe en sí misma con las ideologías existentes de la continuidad del progreso del conocimiento, esa crítica no debe en ningún caso llevarnos a concluir que la dialéctica de la historia se caracterizaría esencialmente por su propia *discontinuidad*. Una es tan ideológica como la otra: en verdad, ahora tenemos todas las pruebas deseables a partir del hecho de que, bajo una y otra forma, lo que obtiene libre curso es la buena vieja idea de un *sujeto* de la historia (sea psicológico, sociológico o especulativo).

En verdad, la apuesta práctica de esa concepción aparece

apenas se presta atención a las consecuencias de una fórmula que reaparece insistentemente en Althusser, la fórmula que designa *al corte como "el comienzo de un proceso que no tendrá fin"*. Lo que cambia progresivamente en Althusser es la caracterización de ese proceso (al tratarse del marxismo): ante todo muestra la tendencia a estar "reducido" al proceso de constitución y desarrollo de una teoría científica (*La revolución teórica de Marx, Para leer El Capital*), hoy tendencialmente identificado como el proceso de "fusión" de esa teoría con el movimiento obrero revolucionario (*Para una crítica de la práctica teórica: respuesta a John Lewis, Elementos de autocrítica*). No se trata de una diferencia menor. Pero la propia fórmula y la idea que expresa no cambian. No dejan de señalar el hecho de que de entrada el corte debe ser pensado, por más extraño que pueda parecer, no sólo como un acontecimiento, sino como un proceso, no sólo como un proceso, sino como un proceso tendencial y –según veremos– interiormente contradictorio. Esto porque, contrariamente a lo que pensaban algunos críticos de Althusser, no existía dificultad alguna por su parte para admitir que el corte epistemológico era un "corte continuado" y no un resultado definitivamente acabado en un instante.[22]

Digamos que el corte epistemológico, tal como lo piensa Althusser, se caracteriza al mismo tiempo por su *irreversibilidad* y por su *incompletitud*; ambas características son igualmente importantes y las dos deben ser pensadas conjuntamente, de manera contradictoria. Se trata de aclarar

[22] *Pour Marx*, *op. cit.*, pág. 61 "[...] Todo se juega entre el rigor de un pensamiento singular y el sistema temático de un campo ideológico. Su relación constituye ese *comienzo*, y ese comienzo no tendrá fin...".

*Réponse à John Lewis*, Éditions François Maspero, col. "Théorie", París, 1973, pág. 53 y siguientes [*Para una crítica de la práctica teórica: respuesta a John Lewis*, Madrid, Siglo XXI, 1974 (2ª edición)]: "Algo irreversible comienza, pues, en 1845: el corte epistemológico es un punto de *no retorno*. Comienza algo que no tendrá fin. Un "corte continuado", he dicho al comienzo de un largo trabajo...".

*Éléments d'autocritique*, *op. cit.*, pág. 105 y siguientes: "[...] *Este descubrimiento es un acontecimiento teórico y político sin precedentes en la historia humana. Precisaré más aún: ese acontecimiento es irreversible* [...] el descubrimiento de Marx ha estado desde el principio y se ha convertido cada vez más en el objeto y la apuesta de una lucha de clases encarnizada e implacable [...]. Fue preciso un muy largo trabajo y una muy larga lucha ideológica y política para que esa unión (del movimiento obrero con la teoría marxista) tomara forma y adquiriera una existencia histórica. Las propias condiciones de su realización y de su existencia hacen que dicha unión no pueda ser un resultado adquirido de una vez para siempre...

–remontándose a un "efecto de conocimiento" irreversible que se produjo en el trabajo teórico de Marx, al examinar su vínculo contradictorio con la "sanción" práctica que le aportó el movimiento obrero revolucionario– justamente la incompletitud del "corte" de Marx y, en consecuencia, en las condiciones actuales, *la transformación de las condiciones de su* completitud *relativa*. La irreversibilidad del corte de Marx no comporta en sí mismo ninguna "garantía", al encontrarse totalmente pendiente de la prosecución del trabajo crítico que lo produjo, trabajo que *sin él* ni siquiera podría ser encarado. En suma, cuando durante la década del sesenta Althusser repetía a propósito de Marx el *habemus enim ideam veram* de Spinoza, esto no se parecía mucho a una manera de decirles a los marxistas: ¡tranquilícense, a pesar de sus errores o de sus reveses, el porvenir les pertenece, pues ustedes tienen una idea verdadera! ¡La verdad científica está en sus bolsillos!

Pero la definición crítica de Althusser supone otra consecuencia teórica: contrariamente a cualquier otra concepción de ruptura, cambio o "revolución" que se regula únicamente a partir de la imagen de la discontinuidad, en ningún momento implica la necesidad de representarse *los términos entre los que se efectúa el corte como "invariantes"*. Al intervenir en la controversia teórica a propósito del "joven Marx", Althusser demostraba que, para reconocer el corte, es preciso identificar las *problemáticas* teóricas diferentes, incompatibles, a las que pertenecen las nociones y sobre todo las cuestiones típicas de la prehistoria ideológica, por una parte, y los conceptos y problemas típicos de la teoría científica de las formaciones sociales, por otra. Es necesario estudiar, además, la relación de esas problemáticas teóricas con lo que Althusser llama entonces el *campo ideológico* dado, es decir, el sistema de formaciones ideológicas orgánicamente vinculadas a determinada época de la historia de una formación social, pues esta *relación* es la que permite comprender las *contradicciones* de una problemática teórica. Pero en ningún momento las definiciones de Althusserimplican que tanto las problemáticas teóricas como el propio campo ideológico deban considerarse como "invariantes". Más bien, se trata exactamente de lo contrario: uno y otras son dados como efectos de un cierto proceso a descubrir. Ahora bien, donde existe invariancia –como nos lo ha enseñado Jacques Monod–, la "teleonomía" nunca se encuentra lo suficientemente alejada.

Sin duda que es aquí donde la comparación con otras tendencias contemporáneas, que veces se las ha acercado a la de Althusser en nombre de la "discontinuidad" del saber, se vuelve completamente reveladora. Tanto en Kuhn como en Foucault, el tema de la discontinuidad se encuentra, en efecto, esencialmente vinculado al de la invariancia.

Resulta manifiesta en Kuhn puesto que todo su esfuerzo tiende a mostrar que, a condición de "recortar" bien el campo de las disciplinas científicas, siempre se puede describir la historia de la ciencia como alternancia, como correlación de crisis revolucionarias, como una actividad de *puzzle solving* en el marco esencialmente invariante (*the preformed box!*) que determina un cierto paradigma. La propia invariancia es al mismo tiempo la causa de la crisis revolucionaria, por acumulación de fenómenos percibidos como "anormales", y el objetivo al que tiende la crisis, según un modelo adaptativo muy simple.

También resulta manifiesta, e interesante por otras razones, en Foucault. Al menos en la parte de su obra que comienza con *Historia de la locura* y que, provisoriamente, culmina en *Las palabras y las cosas*. Foucault y Althusser emplean una formulación casi idéntica para caracterizar, uno la relación de un pensamiento teórico con su problemática, el otro su relación con la *episteme* característica de una época y que comanda transversalmente diferentes disciplinas: uno y otro hablan de la necesidad de interrogarse no sólo sobre pensamientos y discursos individuales dados, sino sobre el sistema que da cuenta de *la posibilidad de esos pensamientos o discursos* y que, en consecuencia, les asigna *límites interiores* infranqueables. Para Foucault, la relación de los discursos con la episteme se explica mediante un *mecanismo variacional*, según un doble juego de criterios: variación de las diferentes disciplinas y de sus "objetos" particulares (trabajo, vida, lenguaje), variación de posiciones antitéticas que, en el seno de cada disciplina, se "bifurcan" a partir de ciertos "puntos de herejía" típicos de la episteme en vigor. Pero quien dice mecanismo variacional también dice necesariamente invariante preexistente, o inmanente, a esas variaciones. Por eso, en último análisis, en ese aspecto por fuerza se debe alinear al propio intento de Foucault como una "variante" del culturalismo, sea cual fuere la heterodoxia (cf. el artículo de Canghilhem, "Mort de l'homme ou épuisement du Cogito", en *Critique*, julio de 1967, que acerca a Foucault

a los teóricos norteamericanos de la "personalidad de base", que, aunque cercana, difiere con la invariante de Foucault, que es *no normativa*. Por otra parte, es posible preguntarse si hoy –tras haberse acercado el problema de las cárceles al de los hospitales en la investigación de Foucault, de manera tal que ha venido a completarse el sentido de la palabra "disciplina" mediante su dimensión de *poder*– la invariante no se ha vuelto de hecho explícitamente normativa, productora de normas).[23]

Al no pensarla en términos variacionales, Althusser no puede dejar de tener a la invariante como punto de anclaje último en la relación de una problemática teórica con sus efectos o realizaciones particulares. Incluso si se considera que existe allí una extensión metafórica abusiva, hay que convenir que la idea de *relaciones de producción (teórica)* a la que Althusser se refiere aquí no tiene nada que ver con la pareja variación/invariante. Por lo tanto, creo que, en relación con sus contemporáneos, por lo menos se le puede acreditar a Althusser esa originalidad de haber intentado elaborar una *teoría de la discontinuidad sin invariancia*, una teoría de la discontinuidad pensada no como la contraparte de una invariancia, sino como la contraparte de una transformación tendencial, como una *relación entre los términos que sean procesos de naturaleza diferente* (en lugar de *invariantes diferentes, pero de la misma naturaleza*). Se me concederá tal

[23] *Pour Marx, op. cit.*, pág. 62: "[...] hay que ir más allá de la presencia no mencionada de los pensamientos de un autor vivo, hay que ir hasta la presencia de la *posibilidad de sus pensamientos*: hasta su *problemática*, es decir, hasta la unidad constitutiva de los pensamientos efectivos que componen ese *campo ideológico* existente con el que un autor singular se explica en su propio pensamiento...". Cf. también todo el prefacio de *Para leer El Capital* "De *El Capital* a la filosofía de Marx", donde se encuentra la referencia explícita a Foucault (*op. cit.*).

Michel Foucault, *Les mots et les* coses [*Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*], Gallimard, París, 1966, págs. 89-90: "Es posible escribir una historia del pensamiento en la época clásica tomando esos debates por puntos de partida o por temas. Pero entonces sólo se hará historia de las opiniones, es decir, opciones operadas según los individuos, los medios, los grupos sociales; lo que se encuentra implicado es todo un método de investigación. Si se quiere emprender un análisis arqueológico del propio saber, entonces no son esos debates célebres los que deben servir de hilo conductor y articular el tema. Es preciso reconstruir el sistema general de pensamiento cuya red, en su carácter positivo, hace posible un juego de opiniones simultáneas y aparentemente contradictorias. Esta red es la que define las condiciones de posibilidad de un debate o de un problema, es ella la portadora de la historicidad del saber, etc.".

vez que, desde este punto de vista, las formulaciones de Althusser sobre la oposición de la ciencia y la ideología merecen ser examinadas. Igualmente, tal vez se me conceda que, en esas condiciones, la pertenencia de Althusser a una corriente "estructuralista" cuyas parejas sincronía/diacronía, variación/invariancia son constitutivas, se vuelven completamente sospechosas, por no decir absurdas.

Agregaría esto: que resultaba tanto más improbable que la teoría althusseriana del corte epistemológico desembocara en un estructuralismo de la invariancia en la misma medida en que se encontraba enteramente *elaborada contra un caso particular de esa concepción*: no el modelo variacional, sino el modelo más rápido del "vuelco" de la dialéctica, que el marxismo oficial e incluso el no oficial, explotando algunas frases de Marx y de Engels sin plantearse la cuestión de lo que le debían a Feuerbach, había convertido en la propia teoría de la constitución del materialismo histórico.

Basta con haber captado este punto para comprender cuán en las antípodas de cualquier idea de "ciencia normal" se halla la concepción de Althusser. La apuesta no es menor: de hecho, es política. En el caso del materialismo histórico, la existencia de una "ciencia normal" o de un "curso normal de la ciencia" difícilmente pueda ser presentado como un hecho adquirido. A su vez sólo puede ser pensada como una norma a realizar, incluso a imponer. Dicho de otra manera, se convierte en la consigna para una normalización de la ciencia.

*La antítesis de la ideología y la práctica*

Las categorías fundamentales que Althusser emplea para pensar semejante proceso contradictorio son las de *ideología* y de *práctica*. Me parece que concentran simultáneamente lo que constituye la novedad de su posición en relación con la epistemología y las dificultades de esa posición. Permiten comprender por qué la definición de la filosofía y de su rol en relación con el conocimiento científico es el punto estratégico de la discusión.

**a.** La categoría de ideología es evidentemente central, puesto que permite comprender de inmediato la unidad necesaria entre ambos lados de la empresa de Althusser: el lado "general" de una teoría de la práctica teórica, el lado "específico" del materialismo histórico. La ideología es un

concepto del materialismo histórico, que únicamente éste pudo descubrir y desarrollar. Según Althusser, el marxismo es una teoría científica revolucionaria no solamente en tanto análisis objetivo de la producción social, sino también en tanto análisis objetivo de la ideología y de las ideologías. Ambas cosas no son separables. Es, pues, al materialismo histórico adonde es preciso ir a buscar –desarrollándolo si fuera necesario– nuestro conocimiento de la ideología para aplicarlo al problema de la epistemología y así transformar completamente ese problema. Y esa transformación es necesariamente radical por una razón fácil de percibir: como Althusser no deja de subrayarlo, *la ideología es una instancia social*, totalmente irreductible a la dimensión epistemológica de un error, de una ilusión o de un desconocimiento. En condiciones históricas dadas, la ideología produce *efectos de "desconocimiento"*, pero no puede ser definida como desconocimiento, es decir, *por su relación (negativa) con el conocimiento*. Y esto no vale solamente para lo que Althusser denomina inicialmente el "campo ideológico" de una época, lo que más tarde llamará las "ideologías prácticas", vinculadas con una base material determinada; vale igualmente para las "ideologías teóricas", en cuyo seno –y a partir de las cuales– se desarrolla el conocimiento científico mediante un proceso de corte histórico.

Así, cuando Althusser define el descubrimiento de los conceptos iniciales –debidos a Marx– del materialismo histórico (modo de producción, lucha de clases, ideología, etc.) como un "corte epistemológico", entonces se trata por cierto de marcar la incompatibilidad entre esos conceptos y la problemática de la ideología jurídica, económica, moral anterior (a la que pertenece por entero "el humanismo teórico" de la alienación). Luego, también se trata de una transformación completa de la noción de epistemología: en efecto, sobre la base de ella –si se quiere conservar el término–, Althusser establece una relación de antagonismo entre los dos términos, donde *uno* (la ciencia) es definido en el campo del conocimiento, mientras que el *otro* (la ideología) es definido fuera de ese campo, sin relación inicial con él, como sistema de relaciones sociales. Más precisamente, como sistema de relaciones "vividas" o "imaginarias", en las que los individuos viven las relaciones económicas, políticas, etc., de las que dependen.[24] *La relación*

[24] Cf. *Pour Marx*, *op. cit.*, pág. 240, y más tarde en *Positions*, *op. cit.*, pág. 101 y siguientes: "Ideología y aparatos ideológicos del Estado".

*de la ciencia y la ideología es, pues, en todos los aspectos una relación desigual, heterogénea, cuyos dos términos no pueden asociarse espontáneamente, "actuar" directamente uno sobre el otro, sino mediante la intervención de un tercer término*: el de la *práctica*.

**b.** Aquí nos encontramos verdaderamente en el punto más delicado. Es sabido que la definición de la ciencia como "práctica teórica" es una de las que más objeciones suscitó. La posición de Althusser fue denunciada por reducir la práctica a la teoría, incluso a la "teoría pura", lo que es una paradoja evidente puesto que la tesis que sostiene es exactamente inversa: la propia teoría es una práctica, *una forma de la práctica entre otras*, necesariamente social, necesariamente vinculada, pues, a todas las demás prácticas sociales. Sin embargo, no se puede evitar interrogarse acerca de las razones de esa ambigüedad en el propio Althusser.

Sin entrar en detalles, quisiera sostener aquí una hipótesis que va exactamente a la inversa de la generalmente admitida. No pienso en absoluto que Althusser haya cedido alguna vez a la tentación de plantear la primacía de la teoría frente a la práctica y, en consecuencia, se sitúa de entrada en las antípodas de cualquier cientificismo y positivismo. Para convencerse de ello basta con recordar que, en el mismo momento en que Althusser (tras tener, como lo dijo de Rousseau, "la debilidad de creer en la fuerza de las consecuencias") (cf. "Soutenances d'Amiens", en *Positions, op. cit.*, pág. 154) llegaba a esa definición de la filosofía como "teoría de las prácticas teóricas", que evoca ineluctablemente una ciencia de las ciencias, sin embargo hacía descansar todo el peso de su argumentación en la tesis según la cual la dialéctica materialista en su especificidad, "ausente" o solamente bosquejada en las formulaciones *teóricas* del marxismo, debía ser buscada *en la práctica revolucionaria* del movimiento obrero (Lenin, Mao), donde figuraría en persona "en el estado práctico". Hasta el extremo de *extraer* de este análisis de la dialéctica práctica de las revoluciones históricas las claves de su "lectura" filosófica de *El Capital*, la que estaba destinada a hacer resurgir su sentido *teóricamente* revolucionario. Dicho de otra manera, Althusser no dejaba de afirmar y de poner en práctica la idea de la primacía de la práctica frente a la teoría: la práctica precede a la teoría y la excede permanentemente.

Su tesis sostiene bien que *la categoría de la práctica es la*

*categoría fundamental* de la dialéctica materialista y que es preciso desarrollarla de manera de incluir en ella, de pleno derecho, el proceso del conocimiento. Los "efectos de conocimiento" de los que habla Althusser son efectos prácticos. Me parece que no se ha destacado lo suficiente que si Althusser afirma junto a Marx, y en contra del empirismo, que el "proceso de conocimiento se desarrolla por completo en el conocimiento", es decir, que el objeto de conocimiento nunca puede ser *confundido* con el objeto real; nunca sostiene que los "efectos de conocimiento" sean efectos puramente teóricos, sino todo lo contrario.[25]

En realidad, lo que dificulta la posición de Althusser –incluida su dificultad *política*– no es suponer una teoría pura, sino *haber admitido implícitamente la idea de una "práctica pura"*. De esa manera, la posición inicial de Althusser no puede ser calificada de "unilateral", no dialéctica. ¿En qué sentido? No existe teoría pura, porque la teoría no se encuentra nunca definitivamente instalada fuera del campo de la ideología.[26]

[25] Cf. el famoso pasaje de Marx en la Introducción de 1857 a la *Crítica de la economía política*, § III: " [...] y esto es exacto en la medida en que la totalidad concreta, en tanto totalidad de pensamiento (*Gedankentotalität*), en tanto concreto de pensamiento (*Gedankenkonkretum*), es *in fact* un producto del acto de pensar, de concebir (*des Denkes, des Begreifens*); no es, por el contrario, de ninguna manera el producto del concepto que se engendraría a sí mismo y pensaría fuera y por encima de la intuición y de la representación, sino el de la elaboración (*Verarbeitung*), que transforma en conceptos a la intuición y a la representación. El todo, tal como aparece en la cabeza como un todo de pensamiento (*als Gedankenganzes*), es un producto de la cabeza pensante que se apropia del mundo de la única manera que le es posible, de una manera que difiere de la apropiación artística, religiosa, práctico-espiritual (*praktisch-geistigen*) de este mundo. El sujeto real continúa subsistiendo en su autonomía fuera de la cabeza, tanto antes como después; y esto durante tanto tiempo como esa cabeza se comporte de manera puramente especulativa, puramente teórica" (Marx, *Manuscrits de 1857-1858* ("*Grundrisse*"), Éditions Sociales, París, 1980, tomo I, pág. 36). Compárese con el pasaje de Lenin, *Matérialisme et empiriocriticisme*, cap. II, § 6, sobre el "criterio de la práctica", donde Lenin demuestra que la *separación* idealista/pragmático de un campo de la práctica y de un campo de la teoría es absurdo desde el punto de vista científico, puesto que "la práctica que nos sirve de criterio en la teoría del conocimiento debe comprender la práctica de las observaciones astronómicas, de los descubrimientos, etc." (traducción francesa, *Oeuvres complètes*, Éditions en langues étrangères, Moscú, s/f, tomo 14, pág. 143), y constituye, en consecuencia, un criterio de *apertura* del proceso del conocimiento, "que nunca puede confirmar o refutar *completamente* ninguna representación humana, sea cual fuere" (ibíd., pág. 146).

[26] Cf. *Pour Marx*, *op. cit.*, pág. 171. *Philosophie et philosophie spontanée des savants*, *op. cit.* pág. 98 y siguientes.

Althusser rechaza explícitamente esta tesis, en especial al sostener contra muchos marxistas de todos lados la idea de que *no puede existir en la historia un "fin de la ideología" en general*.[27] Lo contrario habría sido sorprendente porque, como sabemos, el problema nº 1 de Althusser es el de la lucha ideológica que se produce en el propio seno del marxismo más de cien años después de su constitución. Como revancha, se puede decir que Althusser de hecho postulaba una "práctica pura", es decir, una práctica que fuera *pura actividad de transformación material* y que se aplicaría, según los casos, en la producción de medios de subsistencia (transformación de la naturaleza con ayuda de determinados medios de producción), en la producción de conocimientos (transformación de una materia prima ideológica con ayuda de medios de producción teóricos, para producir una forma específica de "apropiación" de la realidad), incluso en la transformación revolucionaria de las relaciones sociales existentes. Pienso que se trata del punto esencial, donde en esos primeros textos se manifiesta una contradicción: a pesar de su definición no positivista, no racionalista, de la ideología, Althusser presentaba de hecho la práctica y la ideología como dos términos antitéticos, radicalmente exteriores uno frente al otro. *Desplazaba sobre la pareja de la práctica y la ideología la oposición abstracta (racionalista) de la verdad y el error*. De modo que si la práctica, en tanto práctica teórica y en tanto práctica revolucionaria, *transforma la ideología*, no se puede decir que, en cambio, sea verdaderamente afectada por ella, "transformada" por ella.

[27] Cf. *Pour Marx, op. cit.*, pág. 238-239.: " [...] *Sólo una concepción ideológica del mundo pudo imaginar sociedades sin ideologías* y admitir la idea utópica de un mundo donde la ideología (y no la de sus formas históricas) desaparecería sin dejar huellas, al ser reemplazada por la ciencia...". Destaco que en esta tesis estalla, de entrada, la necesidad a menudo impugnada en la que se encontró Althusser de incluir en su investigación sobre los "aparatos ideológicos del Estado" el bosquejo de una "teoría de la ideología *en general*" (que, como se sabe, no es en absoluto una teoría general de la oposición entre *la* ideología y *la* ciencia): todo discurso sobre *las* ideologías históricas, y en particular todo discurso "marxista" sobre las ideologías, incluye explícita o implícitamente una definición de la ideología en general, que le permite pensar sus propias condiciones de posibilidad y su propio lugar histórico. E inscribe, según una alternativa ineluctable, *tanto* la utopía del fin de las ideologías (por ejemplo bajo la forma de una definición de ideología como reflejo alienado, inverso a lo real) como la tesis materialista de un proceso de transformación indefinido *de* (y *en*) la ideología (cf. *Positions, op. cit.*, pág. 67 y siguientes).

¿Qué fue lo que impidió obstinadamente a los lectores más "críticos" de Althusser–con pocas excepciones– reconocer en este punto la raíz de una desviación que él mismo califica de "teoricista"? Sin duda que esta tautología –que desarma– del "teoricismo" debe ser cuestión de teoría... Sobre todo, el hecho de que esa contradicción haya sido objeto, en el texto de Althusser, de una constante *denegación*. Por un lado, no paró de escribir, en negro sobre blanco, que desde el punto de vista del marxismo no existe "producción pura", que todo proceso de transformación material de la naturaleza se efectúa *bajo relaciones sociales* que determinan no solamente su forma exterior sino la organización técnica y las tendencias internas y que son, en toda la historia conocida, relaciones de lucha de clases. Por el otro, al ampliar la categoría de práctica al análisis de la práctica teórica, Althusser toma precisamente como modelo (que "generaliza" de inmediato) la descripción por parte de Marx (en *El Capital*) del "proceso de trabajo", descripción abstracta y provisoria, anterior a cualquier análisis de relaciones sociales determinadas y que sólo tiene que ver con la noción ideológica de la oposición (práctica) entre Hombre y Naturaleza. Sobre este punto, remito al capítulo de *La revolución teórica de Marx* "Sobre la dialéctica materialista", donde Althusser desarrolla el concepto de la "práctica teórica" según el esquema de las "Tres Generalidades", y a la conferencia "Sur le rapport de Marx à Hegel", publicada como anexo en *Lénine et la philosophie* (2ª edición, 1972) [*Lenin y la filosofía*, Era, México, 1970]: pienso que allí se verán a la vez las señales de esa denegación y la seriedad de su apuesta (pensar el surgimiento de la teoría revolucionaria de Marx como una transformación real y no como un simple "vuelco" intra ideológico).[28]

[28] Convendría aquí discutir en detalle el pasaje –en verdad central– de *Para leer El Capital* (*edición citada*, I, págs. 47-48), donde Althusser, precisamente a propósito de las tesis de Marx sobre el conocimiento como "apropiación del mundo", desarrollaba una definición del "pensamiento". Ese texto es *ya*, de hecho, una *rectificación* del "practicismo" de *La revolución teórica de Marx* que discutimos aquí, llevando al extremo sus consecuencias posibles para mostrar las apuestas. "[...] el *"pensamiento"* del que se trata aquí no es la facultad de un sujeto trascendental o de una conciencia absoluta a la que el mundo real hace frente como *materia*; ese pensamiento tampoco es la facultad de un sujeto psicológico, pese a que los individuos humanos sean sus agentes. Ese pensamiento es el sistema históricamente constituido por un *aparato de pensamiento*, fundado y articulado en la realidad natural y social. Está definido por el sistema de condiciones reales que hace de él –si se me permite arriesgar esta

Pero hay más: muy lejos de romper con una cierta tradición marxista, esa tendencia de Althusser proviene, por el contrario, directamente de ella (lo que explica los aprietos de los críticos que procuraban oponerlos pura y simplemente). Proviene directamente de la oposición planteada por Marx desde *La ideología alemana* y las *Tesis sobre Feuerbach* hasta las célebres fórmulas del Prefacio a *Contribución a la crítica de la economía política* y sin duda más allá, entre la ideología como "forma de la conciencia", mundo de ideas, representación verdadera o falsa, pero siempre irreal, y la práctica como transformación "real" (con tendencia a la identificación, cada vez más cercana, de las categorías de práctica, trabajo, producción e historia).

*Pero aquí Althusser se halla en contradicción consigo mismo*, con su propia definición de ideología. Pues ésta implica que *cualquier práctica (social) se desarrolle en la ideología, bajo relaciones ideológicas* que la determinan (mejor: que la *sobre*determinan, pues toda práctica es también, *ya*, determinada en última instancia por las relaciones de producción). *Incluida* la práctica científica, por supuesto. Una definición de ideología que presente la interesante propiedad de ser, con reserva de rectificaciones ulteriores, la única definición *marxista* posible, estando ausente sin embargo en Marx o, más bien, sólo figurando en él, una vez más, tan solo en "el estado práctico" en la crítica implacable que Marx realiza de la ideología económica, jurídica y filosófica burguesas.

A partir de ahí, se puede entender por qué Althusser tenía que refundar, a plazo fijo, su definición de "corte epistemológico". No es que dicha rectificación haya provenido únicamente de motivos teóricos. Por el contrario, tuvo una determinación esencialmente política. Pero el sistema de conceptos iniciales, en sí mismo inestable y contradictorio, debía revelar precisamente su contradicción ante la prueba de una cierta práctica política. Por más que la encaremos en el nivel teórico, en efecto, surge con claridad que la profunda crisis del marxismo que se ha abierto en la actualidad nos remite no solamente a las "desviaciones" de tales o cuales de sus varian-tes contem-

---

expresión– un determinado *modo de producción* de conocimientos [...]". Muy evidentemente, el aparato de pensamiento, al mismo tiempo que frente al problema anticipa los "aparatos ideológicos del Estado", evoca el *aparato psíquico* freudiano, del que retiene la propiedad estructural fundamental: el hecho de que el pensamiento nunca es "contemporáneo de sí mismo", transparente ante sus propias determinaciones.

poráneas, sino también a los límites internos del pensamiento de Marx. Al explotar sistemáticamente las posibilidades de interpretación abiertas por tal o cual formulación no unificada de Marx, esas variantes no hacen más que enfrentar a la teoría marxista con sus propios límites. O, más bien, *producen* esos límites, que sólo estaban dados virtualmente. En particular, nos enfrentan, sin retroceso posible, a esa dificultad de una "teoría de la ideología" que el marxismo de Marx exige permanentemente y que Althusser no consiguió desarrollar realmente. ¿Cómo articular, en un análisis concreto, el sistema de *doble determinación (desigual) del que depende toda práctica social*? Por doble determinación entendemos la determinación por las tendencias contradictorias de las *relaciones de producción* (puesto que toda sociedad es, en último análisis, reproducción de las condiciones de un cierto modo de producción), y determinación por la contradicción específica *de las relaciones ideológicas* (puesto que los individuos y los grupos no se hacen "portadores" de relaciones de producción y de la lucha de clases más que en formas ideológicas, según determinados comportamientos ideológicos). Al llegar luego de otros aspectos de la coyuntura política de entonces (en particular las crisis del "campo socialista"), los "acontecimientos de mayo-junio de 1968" en Francia, y su profunda contradicción –ese "desfasaje" típico entre la intensidad de la crisis social y las formas de rebelión ideológica con las que era vivida–, no podían sino subrayar más aún la dificultad.

Para concluir provisoriamente estas observaciones, quisiera volver a la cuestión de la filosofía. ¿Por qué Althusser afirma hoy que, al formular una definición totalmente errónea de la filosofía, tuvo razón en sostener que la cuestión esencial era la de la filosofía marxista? Asimismo: ¿por qué pese a que, en un cierto estado del marxismo, planteaba esa tesis justa, *todo funciona, teóricamente, en la filosofía*, tenía que desembocar inevitablemente en una definición errónea de la filosofía, quizá la *más dejada* de su verdadero estatus?

Decir que todo funciona, teóricamente, en la filosofía, significa considerar como un todo solidario al conjunto de dos disciplinas *distintas*, el materialismo histórico y la filosofía marxista (dialéctica materialista): es negarse a reducir una en la otra en uno u otro sentido.[29] Significa afirmar, no que el

[29] Cf. mi estudio "A nouveau sur la contradiction", en *Sur la dialectique*, CERM, Éditions Sociales, París, 1977.

"juego" correlativo de esas dos disciplinas puede ocupar el lugar de la práctica (revolucionaria), sino que la práctica requiere el desarrollo teórico (puesto que el no-desarrollo teórico bloquea la práctica y la hace retrotraerse). No se trata de que una elaboración "puramente filosófica" pueda ocupar el lugar de la producción de conocimientos científicos (o sea de los análisis concretos) que llevan a nuestra historia actual, sino que la producción de esos conocimientos tiene en sí misma por condición interna una elaboración filosófica. De hecho, precisamente en la medida en que se *distingue* de una pura (ciencia), la filosofía sólo puede representar *en el seno de la ciencia* y de su "práctica teórica" la instancia de las prácticas sociales *no teóricas* y de la lucha de clases que las sostiene. En ese sentido, la combinación interna, dentro de una misma práctica teórica, de la filosofía y la ciencia –del trabajo filosófico y del trabajo científico– sólo puede dar nacimiento a ese *punto de vista teórico de clase* (en un bloque) que es el único "secreto" del materialismo histórico. Es eso mismo lo que nos muestra el "corte" de Marx, bajo una primera forma inacabada pero decisiva: es el resultado de una práctica ejecutada *bajo determinadas relaciones ideológicas* extraordinariamente contradictorias, puesto que asisten a la afirmación de las primeras formas históricas de ideología proletaria *contra* la ideología dominante (en particular, contra la ideología jurídica burguesa) *en el propio seno* de la ideología burguesa, al dislocar, combinar y trastocar los elementos de dicha ideología para volverlos contra sí mismos; no puede, entonces, realizarse sino a condición de una revolución filosófica que, llevando esa contradicción hasta sus límites, extraiga de ella una matriz teórica irreductible a ninguna forma de consagración del estado de cosas existente.

Pese a su propia abstracción, esas tesis nos parecen hoy de simple enunciación. No lo eran tanto en la instancia de la producción, en razón de la inextricable combinación teórico-política en que debieron y deben trabajar los marxistas de nuestro tiempo. Si se nos permite –también aquí– apoyarnos en el encuentro de palabras que no se deben al azar, recordaría que, en el umbral de sus primeros textos, Althusser debía tomar posición contra otra concepción del "corte", la que se resumía en la famosa consigna "ciencia burguesa o ciencia proletaria".[30] Podría parecer que su objetivo hubiera sido,

[30] Cf. *Pour Marx*, *op. cit.*, pág. 12: "... En nuestra memoria filosófica, este tiempo permanece como el del los intelectuales armados, acosando al error

mediante una inversión mecánica, *sustituir un corte por otro corte*: al "corte de clases" lo reemplaza un "corte epistemológico". ¡De ahí la sustitución de una teoría de la lucha de clases por una teoría... de la teoría! ¡De ahí, finalmente, debido a un poco sorprendente regreso del péndulo, la necesidad de *"reintroducir" la lucha de clases* en una problemática cuando antes se la había excluido afanosamente! Resultado aparente: cero, un recorrido nulo.

Las cosas podrían plantearse de esta manera, pero a condición de al menos permanecer indiferente ante algunos problemas. Por ejemplo, al hecho de que la antítesis "izquierdista" de "ciencia burguesa" y "ciencia proletaria" (y sus diversas variantes menos agresivas) nunca dejó de ser más que el vuelco formal, y por tanto la conservación sustancial, de una oposición o una "ruptura" *típica de la ideología y de la filosofía burguesa*, la de las "ciencias de la naturaleza" y las "ciencias humanas", o de la naturaleza y la historia, o de la objetividad y de la práctica, o de las cosas y las personas humanas, de la necesidad y de la libertad, etc. O también al hecho de que hoy más que nunca le resulta preciso a la práctica revolucionaria afirmar la necesidad y los derechos de una investigación teórica marxista auténticamente científica, contra la permanente tentación de deducir *a posteriori* sus premisas "teóricas" de una política de circunstancias, es decir, de hecho, sus justificaciones pragmáticas.[31] De manera que nunca como hoy el problema ha dejado de ser simplemente *afirmar o negar "la lucha de clases"* y su primacía; siempre ha sido el de saber *cómo* ella determina la teoría y, en particular, *cómo determina su propia teoría*, "caso particu-

---

en todas las guaridas... y cortando al mundo en una sola lámina, artes, literatura, filosofía y ciencias, ante el impiadoso corte de clases..." Hoy habrá que remitirse al libro de Dominique Lecourt, *Lysenko, histoire réelle d'une "science prolétarienne"*, Éditions François Maspero, col. "Théorie", París, 1976 y a la introducción del mismo autor al libro de Bodganov, *La Science, l'art et la clase ouvrière*, Éditions François Maspero, col. "Théorie", París, 1977.

[31] Cf. L. Althusser, *22e Congrès*, Éditions François Maspero, París, 1977: "[...] Todo eso se jugó evidentemente "por encima" del concepto, es decir, del sentido teórico de la dictadura del proletariado. Pues el "abandono" de un concepto teórico (que –¿es preciso recordarlo?– no es pensable por sí mismo, solo, sino que forma cuerpo con un conjunto de otros conceptos) no puede ser objeto de una decisión política. Después de Galileo, todo materialista sabe que la suerte de un concepto científico que refleje objetivamente un problema real de múltiples implicaciones no puede ser objeto de una decisión política". (págs. 32-33).

lar" que demasiados filósofos baratos nos presentan como "evidente", mientras que, según toda probabilidad, es el más difícil de todos (sea cual fuere la dificultad ya de por sí real de analizar la determinación mediante relaciones de clase en la práctica teórica de la matemática o de la física, mucho más difícil resulta analizarla en la práctica teórica del materialismo histórico, donde la "política" está omnipresente).

Al respecto, debe repararse en el "vuelco" que finalmente afecta las dos hipótesis planteadas de entrada por Althusser:

*Hipótesis I*: en último análisis, el "corte" del que el marxismo es su efecto continuado resulta *una revolución filosófica* (una "revolución teórica en la filosofía"). Mientras que el propio Althusser era llevado –por la carta de Marx– a caracterizar al corte como simple fundación de la ciencia, no dejaba de afirmar que ésta representaba la *unidad de los dos aspectos* (una ciencia nueva, una filosofía nueva) y que, en esa unidad, el aspecto principal desde el punto de vista de la ruptura efectuada con la ideología anterior era el aspecto filosófico (el que debía *pensar* esa ruptura como tal). En efecto:

*Hipótesis II*: "el objeto" propio de la filosofía era la diferenciación, el proceso de demarcación de la ciencia y la ideología, de lo científico y de lo ideológico en el seno de una misma práctica. Althusser nunca dejó de sostenerlo: si el marxismo requiere una filosofía propia, una verdadera revolución filosófica (de las que las filosofías marxistas oficiales no son más que una triste caricaturización), si no puede existir una ciencia "a secas" (ciencia de un objeto ya dado, que sería "la historia"), es porque se constituye solamente en y por la lucha contra la ideología dominante, la que no se reduce a la negación de sus propias "verdades" (bajo forma del error y la ilusión). La ideología dominante–con sus contradicciones internas– tiene una necesidad histórica real y no desaparece pura y simplemente ante el conocimiento científico (incluso tampoco ante la revolución socialista).

Cuando Althusser creyó poder reintegrar a esa formulación de Marx una oposición *inmediata* entre ideología y práctica (es decir, la *reproducción* del estado de cosas existentes y su *transformación*), definió a esa revolución filosófica como "científica", en otro sentido "más general" del término. En el otro extremo de esa posición, debió plantear que "toda ciencia es ciencia de la ideología, de la que surge";[32] así se

[32] Cf. Para *Leer El Capital, op. cit.*, I, 53. La expresión, que retoma un

formulaba, pues, la imposibilidad del positivismo cientificista (cuya tesis sería más bien: ¡toda ciencia es *ignorancia* de la ideología de la que surge!). Por ello entendemos que "toda ciencia" sería: 1) *crítica* de la ideología: 2) *reconocimiento* de la necesidad (histórica) de la ideología; 3) *conocimiento* teórico de su mecanismo, productor de desconocimientos e ilusiones. Y de ese modo "toda ciencia" arrastraría consigo una revolución filosófica, que pensaría la modalidad con la que se efectúa –mediante un continente científicamente dado– esa triple operación de crítica-reconocimiento-conocimiento. Pero esa tesis, que cancela formalmente cualquier necesidad de recurrir a una instancia de garantía (a un "criterio de verdad") para explicar el "cambio de terreno" operado por el conocimiento científico en su propia práctica, también tiene por consecuencia que todos los cortes epistemológicos resultan válidos, son copias de un mismo modelo. Como ya lo hemos visto, pese a todo se trata de una garantía de segundo grado.

Cuando Althusser extrajo las consecuencias del hecho de que los "cortes" son, por el contrario, específicos e irreductibles a un proceso uniforme de la práctica teórica,[33] pudo plantear con claridad que el materialismo histórico es "ciencia" en un sentido inédito, *en sí mismo revolucionario*, del término. Cuando reflexionó sistemáticamente sobre esta singularidad de la ciencia marxista de las formaciones sociales (que no implica ruptura con la ideología *en general*, sino con *una* ideología determinada –la ideología burguesa dominante– bajo todas sus formas y, sin embargo, es la única teoría capaz de ir más allá de una simple crítica de las ideologías para reconocer su necesidad histórica y empren-

---

tema importante de la filosofía spinozista, había sido propuesto por P. Macheray, "Apropos de la rupture", en *La Nouvelle Critique*, mayo de 1965.

[33] En un texto demasiado breve, Michel Pêcheux había introducido esta rectificación: cuando se amplía de su campo original a nuevos campos, una problemática científica revolucionaria no produce inmediatamente conceptos científicos, sino que, por el contrario, crea "obstáculos epistemológicos" (cf. M. Fichant, M. Pêcheux, *Sur l'histoire des sciences*, Éditions François Maspero, col. "Théorie", París, 1969). Para precisar este punto, según el ejemplo de G: Canguilhem, es necesario colocar en el centro de la historia de la ciencia los problemas de "importación" y las condiciones de "naturalización" (o de no naturalización) de los conceptos científicos de una disciplina a otra. Esta problemática de Canguilhem, que merece una discusión propia, constituye para nosotros la refundación de la "regionalidad" bachelardiana.

der el análisis del mecanismo *general* de la ideología), entonces sus dos hipótesis iniciales debieron, si no desaparecer, al menos cambiar profundamente de contenido. En vez de ser la culminación necesaria del corte epistemológico, su sanción interior, la revolución filosófica debía ser, *en el caso* (singular) *de Marx*, su condición inicial. Por tanto, la prosecución de esa revolución filosófica (más allá de las formulaciones de Marx, "hegelianas" o "antihegelianas"), debía aparecer como la condición continuada del desarrollo de la teoría científica marxista (incluso de su recomienzo y de su refundación), por más que éste *dependa siempre* de las vicisitudes de la "fusión" entre teoría científica y práctica revolucionaria. La propia filosofía marxista dejaba de poder ser considerada como desarrollo de la teoría de un "objeto" material; debía ser concebida como "una nueva práctica de la filosofía" (*Para una crítica de la práctica teórica: respuesta a John Lewis*, Madrid, Siglo XXI, 1974, 2ª edición) que, en determinadas condiciones, prosigue "la lucha de clases en la teoría" (incluso contra ciertas concepciones admitidas de la lucha de clases), para socavar y desmantelar la dominación de la ideología dominante bajo su forma concentrada. Es entonces *la filosofía* –como práctica e instancia social–, más bien, la que a su vez *se convierte en un objeto* en el campo del conocimiento histórico, sin ningún privilegio de formación o de broche final; es preciso *conocer* la naturaleza de la filosofía, esa forma histórica particular de la ideología, para transformar su práctica y poder ponerla en acción.

Finalmente, para volver al punto de partida de esta exposición, dicha tesis sin duda *puede* ayudar –aunque esto aún está por probarse en los hechos– a desplazar la cuestión de la relación entre otras ciencias y las condiciones ideológicas de su propia formación, luego, de su desarrollo, dado que también sugiere representarse, muy en general, dicho proceso como práctica contradictoria, como "ruptura" con formaciones ideológicas determinadas ("precientíficas"). Pero ruptura efectuada en el marco de formaciones ideológicas nuevas ("ideologías científicas" sucesivas), cuyo papel de obstáculo o motor para la producción de conceptos, en la articulación de la investigación, de la aplicación tecnológica y de la pedagogía científica aparece entonces como el problema fundamental de la historia de la ciencia. En verdad, y habida cuenta del *sistema de diferencias* que, de manera programática, designa de allí en más, la categoría de "corte epistemológico", parece

que dicha investigación no puede desarrollarse independientemente de la avanzada del propio materialismo histórico.

*Observación complementaria:*
*A propósito de las concepciones de Thomas Kuhn*

Dije antes que, por su concepción de una historia de la ciencia "recurrente", Bachelard había intervenido de manera materialista en la "filosofía espontánea de los científicos". Asimismo, toma posición –y muy tajantemente– en la filosofía a secas. Es posible advertirlo al esbozar el paralelismo con la teoría de la historia de la ciencia propuesto por Th. S. Kuhn, que actualmente funciona en numerosos países como término de referencia obligado para filósofos y lógicos.[34] Como ha señalado Lecourt en un breve capítulo de su *Bachelard le jour et la nuit* (págs. 151-152), bajo la apariencia de una posición "discontinuista" común a los dos autores, pronto se revela la incompatibilidad entre una posición (la de Bachelard) quien plantea una tesis de *objetividad* del conocimiento científico, y por esa razón necesariamente llega a pensar su historia como el lugar de una dialéctica y de un trabajo de transformación efectiva, y una posición (la de Kuhn) que, fundada, por el contrario, en tesis *sociologistas* y convencionalistas vulgares (los "paradigmas" que, en tanto "matrices disciplinarias", regulan la actividad del hombre de ciencia hasta en la maduración de sus "crisis" y de sus "revoluciones", y que son definidos como "constelaciones de valores colectivos" de una comunidad científica por otra parte totalmente indiferenciada), desemboca en negar toda realidad al trabajo científico en beneficio de una psicología al mismo tiempo empirista, abstracta y ecléctica (de la psicología lúdica del *puzzle solving* a la *Gestalt-theorie*, y de ésta a la psicosociología de las "concepciones del mundo" en las que el hombre de ciencia como sujeto se convierte en el agente de una "vista" selectiva del mundo de los objetos).

Esta comparación es muy instructiva, porque nos muestra bien que el tema de la *discontinuidad* no basta en absoluto, por sí solo, para definir una posición clara en la historia de la ciencia. Ante la experiencia, se muestra, por el contrario, como un tema débil, equívoco, abierto a los más opuestos

[34] Cf. Th. S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 1962, The University of Chicago Press [*La estructura de las revoluciones científicas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1971].

empleos. Lo que cuenta no es la idea general de "discontinuidad", sino el tipo de discontinuidad. De hecho, esa "discontinuidad" que Kuhn y otros blanden ante todo como estandarte se revela ante la prueba como muy superficial. Aparentemente, Kuhn no rompe con la idea de una historia por acumulación progresiva, de una historia puramente "cuantitativa", sino para *confirmarla masivamente en el marco de lo que llama la "ciencia normal"*, sobre la que dice que constituye el objetivo esencial de su exposición. Se podría decir que las "revoluciones científicas" de Kuhn constituyen más bien el *minimum* de discontinuidad o ruptura que es preciso invocar para imponer por contraste (un contraste en sí mismo más que tradicional) una representación *archiconservadora,* en todos los sentidos de la expresión, de la actividad científica (solución de adivinanzas en un marco de reglas de juego fijadas: lo que Kuhn llama *the preformed box*).

La noción de discontinuidad en Kuhn es tan elemental, tan simplista, que se disuelve en la aplicación. Kuhn inaugura sus descripciones evocando (de segunda mano) ejemplos de descubrimientos que *hacen época* en la historia de la ciencia, abriendo al conocimiento científico continentes enteros o revolucionado todo el sistema conceptual de una disciplina (Copérnico, Galileo, Lavoisier, Einstein...), sin preocuparse, por otra parte, de criticar los mitos del "genio" con los que son espontáneamente registrados todos esos grandes comienzos. Su descripción sociológico-epistemológica (siempre de segunda mano) no demora en multiplicar las "discontinuidades" al nivel de cada subgrupo, de cada subdisciplina creados por la división del trabajo científico (aunque, también allí, Kuhn se preocupa muy poco de analizar históricamente –él, que es "historiador"– esa división técnica, tanto como social, del trabajo): *A revolution is for me a special sort of change involving a certain sort of reconstruction of group commitments. But it need not be a large change, nor need it seem revolutionary to those outside a single community, consisting perhaps of fewer than twenty-five people. It is just because this type of change, little recognized or discussed in the literature of the philosophy of science, occurs so regularly on this smaller scale that revolutionary, as against cumulative, change so badly needs to be understood... Nothing important to my argument depends, however, on crises' being an absolute prerequisite to revolutions; they need only be the usual prelude, supplying, that is, a self-correcting mechanism which*

*ensures that the rigidity of normal science will not for ever go unchallenged.*[35] En verdad, lo que caracteriza la "discontinuidad", según Kuhn, es la de ser inasible; si se la percibe "en grande", al nivel de una amplia periodización propia de la historia de la ciencia, se desvanece apenas uno se acerca al detalle histórico; si se la percibe "en pequeño", al nivel de los micro acontecimientos de la investigación, se funde en la regularidad de la evolución adaptativa cuando se quiere definir el *progress through revolutions* (aquí Kuhn, significativamente, flirtea con un "darwinismo" de la historia de las ideas).

Pero lo que sobre todo resulta extraordinariamente revelador son las vacilaciones y las semiconfesiones de Kuhn a propósito de una idea que precisa y corrige la de "discontinuidad", a saber, la idea de *irreversibilidad*. La epistemología de Bachelard es, ejemplarmente, una teoría de la irreversibilidad de los acontecimientos científicos, de las rupturas epistemológicas: irreversibilidad de la relación entre saber "perimido" y saber "oficial", y en el seno mismo de lo "oficial", irreversibilidad de las transformaciones que experimenta. Las rupturas son "puntos de no-retorno", para retomar una justa expresión de François Regnault,[36] y esos puntos de no-retorno son avalados de manera definitiva precisamente a partir del momento en que los conceptos teóricos surgidos de una ruptura inicial son, a su vez, *reestructurados* en el marco de una nueva teoría; así, los conceptos astronómicos copernicanos y los conceptos mecánicos galileanos resultan irreversiblemente oficializados a partir del momento en que son reestructurados en el marco de la teoría newtoniana[37] y, a su

[35] *The structure..., op. cit.*, pág. 181. Para mí, una revolución es un cambio de tipo especial que implica un cierto tipo de reconstitución de las normas colectivas. Pero no es necesario que se trate de un gran cambio, o que parezca revolucionario a quienes permanecen fuera de una comunidad en particular, los que pueden no exceder las veinticinco personas. Precisamente porque esa clase de cambio ocurre por lo común en pequeña escala es poco reconocido o discutido por los filósofos de la ciencia; lo que realmente importa explicar es que se trata de un cambio por revolución y no por acumulación [...]. Por lo tanto, la idea de crisis, en tanto condición previa necesaria de las revoluciones, no importa en verdad a mi tesis; basta con que las preparen, proporcionando el mecanismo de regulación que impida a la ciencia normal perpetuarse rígida e indefinidamente sin ser cuestionada".

[36] François Regnault, *Cours de philosophie pour scientifiques*, École normale supérieure, 1968.

[37] Cf. G. Canguilhem, "Galilée: la signification de l'oeuvre et la leçon de l'homme", en *Études d'histoire et de philosophie des sciences, op. cit.*, pág. 37 y siguientes.

vez, los de la teoría newtoniana a lo sumo a partir del momento en que Einstein reestructura toda la conceptualización de la relatividad.[38] A pesar de los variados argumentos invocados para justificar la "superioridad" que *subjetivamente* el "grupo" científico acuerda a las teorías *más recientes* en relación con las más antiguas, en Kuhn no hay ninguna necesidad de ese tipo: las sucesivas "revoluciones" son totalmente independientes unas de otras, no se explican sino por los límites del "paradigma" que las precede y son equivalentes entre sí. La relación de la física aristotélica con la dinámica galileana es exactamente la misma (es decir, exactamente tan poco determinada) que la de la mecánica newtoniana con la mecánica relativista (cf. también el ejemplo abundantemente comentado de la química pre y post Lavoisier); se trata de "visiones del mundo" diferentes: eso es todo. ¿Hay que asombrarse entonces de que Kuhn finalmente llegue a reintroducir, en puntos sensibles de su exposición, el tema de la *reversibilidad* o del *retorno* de las ideas científicas? Newton volviendo a Aristóteles a través de Descartes, la química cuántica "reencontrando" los problemas anteriores a Lavoisier de una "química de las calidades", etc., es decir, el viejo tópico del *precursor* que, como bien lo demostró Canguilhem, cristaliza todos los temas en una historia de la ciencia apologética. En este punto se descubre finalmente el sentido de la posición de Kuhn: plantear la "discontinuidad", pero rechazar la irreversibilidad, porque la irreversibilidad se encuentra anclada en la objetividad de los conocimientos científicos, en el carácter *único* en su género (para cada "región" del saber) de la ruptura entre pensamiento precientífico y conocimiento científico. O sea, negar la "recurrencia" de lo verdadero, que permite, *en el seno* de la actividad científica actual, asignar la diferencia entre conceptos científicos y nociones precientíficas como incompatibilidad de la verdad y el error.

[38] Cf. G. Bachelard, *La Valeur inductive de la relativité*, Vrin, París, 1929.

## 2
## ¡VUELVE A CALLARTE, ALTHUSSER!*

Sí, vuelve a callarte, porque vamos a hablar de ti. Si no lo hacemos nosotros, ¿quién, entonces? Y si nadie habla, si alguien no *te* habla, deberás callar eternamente. No sólo "en público", sino también "en privado".

¿Así debíamos comenzar? En 1984 o 1985, Althusser me dijo: "¡todos ustedes hablan de mí! Todos me hablan de mí, me dicen mis verdades. El único que no tiene derecho a la palabra soy yo." Y era cierto. Era cierto en privado, pues la realidad del asesinato y la sospecha de la locura pervierten la amistad. Era cierto sobre todo en público, pero de manera aun más contradictoria. *No se habla* de Althusser, sobre todo no... pero estén seguros de que se hablaría si por casualidad él mismo se animara a hablar. Se hablaría, *como de hecho se habló, intensamente,* a fines de 1980 y comienzos de 1981, para formular interpretaciones y juicios, denuncias jubilosas y excusas luctuosas sobre la muerte de Hélène. Un profesor de la Sorbonne expresó en plena cátedra: "Lo había dicho: esa filosofía era homicida". Viejos amigos decían: su mujer no era su tirano (lo que queda es que fue su víctima). Pero desde hace ocho años está el silencio, apenas cortado por algunos *lapsus*.

Un silencio molesto para algunos. Terrorífico, para otros, que se preguntan qué significado confieren esos acontecimientos a su propia historia. Estratégica, por otra parte; un panfleto exitoso contra el "estructuralismo" de los años sesenta y setenta, recientemente aparecido, ¡no daba como

* Este texto fue escrito para la revista *KultuRRevolution*, nº 20, octubre de 1988, "Althusser, ein Denken an den Grenzen", número especial en homenaje a L. Althusser en ocasión de su 70º aniversario. Apareció en francés en *Les Temps Modernes*, nº 509, diciembre de 1988.

representante de la variante marxista francesa a... Bourdieu (seguramente debió apreciar el regalo)! Silencio alerta en la ocasión, pues basta con que precisamente el "filósofo marxista" sea descubierto fuera de los muros de un hospital para que los diarios griten escandalizados y lo señalen como objetivo para quienes se arrogan la función de justicieros de la sociedad. No sólo, ¡cállate, Althusser!, sino ocúltate, haz de modo que el infierno en que tú mismo te metiste permanezca ignorado por todos. Haz de modo que tus propios amigos te busquen, horrorizados, la menor cantidad de veces posible, lo menos a menudo posible. Espera los testimonios, las biografías, los estudios clínicos. Así, la cuestión se volverá insoluble en cuanto a saber si tu silencio es el tuyo o el que se te impone.

El silencio de Althusser, ¿es comparable a los de Hölderlin, de Nietzsche, de Artaud, a esas "ausencias de obra" que fascinaban a Foucault? Pero el filósofo asesino, que tal vez permanezca en la historia debido a esa singularidad, no tiene la misma figura que el filósofo o el poeta delirante. De ahí, quizá, las extravagantes preguntas que las buenas voluntades plantean a cualquiera que "lo ve": ¿qué *es* de Althusser?, ¿*trabaja*?, ¿*escribe*?, ¿qué piensa de la *situación*?

El silencio de Althusser, así como la muerte de su mujer, no es ni "privado" ni "público" (como los "aparatos ideológicos del Estado", que, en la definición que él mismo propuso, no son ni privados ni públicos). También existe algo paradójicamente político. O, más bien, captura forzosamente algo de la política, de sus efectos y de su estado actual, pese a que no sea reductible. Ese silencio es el de un hombre enterrado vivo, de un muerto vivo en la filosofía y en la política.[1]

Se dirá que todo esto es bien macabro. Son los hechos. Sin duda que no esperarían que aquí simuláramos que no tienen consecuencias. En todo caso, en lo que a mí respecta, soy incapaz de ello.

¿Cómo se hace para hablar de un muerto vivo? ¿Como de un muerto o como de un vivo? *En qué tiempo* verbal: ¿en presente o en pasado? ¿Debe decirse "Althuser piensa que..." o "Althusser pensaba que"? ¿Por qué no en futuro "Althusser pensará tal vez que..."? ¿Y *en qué persona* hablar: se debe

[1] Hubo otro –recordémoslo– después de 1968: Waldeck Rochet, a quien Althusser dedicó sus *Elementos de autocrítica*: "A Waldeck Rochet, quien admiraba a Spinoza y del que me habló largamente un día de junio de 1966".

decir "él" como si se tratara de "un caso", de un personaje histórico o de un eminente profesor? ¿Puede decírsele "tú", como a un amigo o a un camarada? ¿Cómo hacer para encontrar aquí un "él" que sonara como un "tú"?

¿Finalmente, *¿de qué* hablar(le)? Resulta difícil no comenzar por lo que, si no nos cuidamos, podría revestir las dimensiones de un destino.

¿En qué momento tomé conciencia del hecho de que Althusser, como impulsado por una fuerza implacable, "destruía", "deconstruía" o "deshacía" lo que había hecho? ¿Fue aquel día de agosto de 1980 cuando, agotado por la ausencia de sueño, atiborrado desde hacía semanas por toda una farmacopea que lo dejaba al borde de la alucinación, me lo dijo de manera perfectamente inteligible: "No me suicidaré. Será peor. Destruiré lo que he hecho, lo que soy para los demás y para mí mismo..."? (¿Por qué no sospeché que esa destrucción también podía convertirse en la de otra persona?)

En realidad fue mucho antes (incluso si en verdad sólo lo comprendí después), muy precisamente cuando leí el artículo "inédito", cuyo manuscrito me había enviado en junio de 1976. Recordemos en pocas palabras de qué se trataba.

Althusser había sido invitado a participar en un "Simposio sobre el inconsciente" franco-norteamericano-soviético, cuya preparación abarcó varios años y que finalmente se celebró en Tbilisi, en 1979. No asistió, pero había redactado y enviado previamente al organizador francés (el doctor Léon Chertok) un largo y argumentado texto titulado "El descubrimiento del doctor Freud". Según su costumbre, simultáneamente había enviado copias a algunos amigos, solicitándoles su opinión sobre el fondo y la forma. Me contaba entre ellos, así como –según lo supe después– Elizabeth Roudinesco, Jacques Nassif y Michel Pêcheux. Parece que a los tres nos pareció erróneo y peligroso, y disuadimos a Althusser para que lo publicara tal como se encontraba en aquella versión. ¿Lo convencieron los argumentos? ¿O bien se adelantaron a su propio sentimiento de arrepentimiento? Lo cierto es que simplemente retiró el texto y lo reemplazó por otro.[2]

[2] Del que se encontrará la traducción alemana en el volumen *Ideologie und ideologische Staatsapparate, Aufsätze zur marxistischen Theorie*, VSA, Hamburgo/Berlín occidental, 1977, págs. 89-107, con el título "Über Marx und Freud". "El descubrimieno del doctor Freud" fue publicado en 1984, sin autorización de Althusser, por el doctor Chertok, en la *Revue de*

Por mi parte –mal informado sobre los debates teóricos y las relaciones de fuerza reinantes entre los psiquiatras y los psicoanalistas–, fue sin embargo otro aspecto el que me impresionó y no demoró en producirme una sensación de malestar. A medida que avanzaba en la lectura del texto, tenía la impresión de estar ante frases "ya leídas". Concluí, diciéndome que, en realidad, Althusser *ya había escrito* aquellas frases con anterioridad. No resultaba difícil ubicar dónde: me dirigí, pues, al famoso artículo sobre "Freud y Lacan" de 1964,[3] y no demoré en constatar que pasajes argumentativos enteros eran, en efecto, análogos, con formulaciones idénticas. Pero las *conclusiones* que extraía eran diametralmente opuestas. Mientras que en el texto de 1964 tendía a demostrar que debemos a la lectura de Lacan el hecho de poder leer a Freud en su autenticidad ("Lacan sólo piensa en los conceptos de Freud, dándoles la forma de nuestra cientificidad, la única cientificidad que existe"), su doble o su reescritura de 1976 demostraba que Lacan había reemplazado la teoría freudiana por *otra* teoría (una "filosofía del psicoanálisis", fundada en el axioma no freudiano: "el inconsciente se halla estructurado como un lenguaje"). Y mientras que el texto de 1964 explicaba que, incluso bajo una forma inadecuada, el psicoanálisis era una ciencia y sus "abstracciones" (es decir, las nociones metapsicológicas) los "auténticos conceptos científicos de su objeto",[4] el de 1976 declaraba que la raíz común de las desviaciones del método freudiano, de las alteraciones o las transmutaciones de su descubrimiento (en Adler y en Jung, pero también en Lacan) era la creencia en la posibilidad actual de una "teoría científica del inconsciente". De ese modo, Althusser no se citaba a sí mismo, no rectificaba o no se desdecía de su argumentación inicial, pero, con las mismas palabras y a veces con las mismas frases, hacía decir blanco lo que antes había dicho negro, como alguien que, volviendo sobre sus propios pasos

*médicine psychosomatique et de psychologie médicale*, nº 2, 1983, t. 25, Editor privado, Toulouse, págs. 81-97.

[3] Que acababa de ser reeditado en *Positions*, Éditions Sociales, 1976, págs. 9-34 [*Posiciones*, Anagrama, Barcelona, 1977].

[4] Esta insistencia estaba notoriamente dirigida contra Politzer, quien quería salvar la práctica "concreta" del psicoanálisis de su teorización "abstracta". En "El descubrimiento del doctor Freud", Althusser escribía, a la inversa, que la palabra metapsicología puede considerarse "como una confesión y un diagnóstico teórico" de la imposibilidad de una teorización científica del inconsciente).

invisibles, intentara llegar a las antípodas... Cuando en su presencia hice alusión a esos extraños recortes, me dijo –si recuerdo bien– que de todos modos había retirado el texto.

He recordado este episodio a causa de su propio interés y de su fecha. En efecto, entre los años 1976 y 1978 hubo otros, muy perturbadores para sus lectores, puesto que estos aparecieron en público y avanzaban sobre la propia "teoría marxista", de la que –a juicio de muchos– se suponía que Althusser poseía la clave. Las correspondientes formulaciones se encuentran en "En fin la crise du marxisme" (intervención en el coloquio de Venecia de noviembre de 1977),[5] en la entrevista concedida al diario *Il Manifesto* ("La questione dello stato oggi e nella transizione", 4 de abril de 1978),[6] en el artículo "*Le marxisme aujourd'hui*", escrito para la Enciclopedia Garzanti[7] y finalmente en el folleto *Lo que no puede durar en el partido comunista* (que retomaba los artículos de *Le Monde* de abril de 1978).[8]

Particularmente interesante resulta el texto de la Enciclopedia Garzanti (en el que, en algunos parágrafos, Althusser dio su versión final de la idea de un "tópico" que comandaba la teoría marxista). Sobre un punto esencial, cierra el círculo abierto con el impactante prefacio de *La revolución teórica de Marx*, de 1965. Allí denunciaba la represión del trabajo teórico operado por una cierta concepción (estalinista, pero también "francesa" o, si se quiere, jacobina) sobre la primacía de la política, y glorificaba a Lenin por haber ratificado la tesis de Kautsky, según la cual la teoría marxista –la ciencia revolucionaria– sólo puede ser *importada desde el exterior* hacia el movimiento obrero a través de intelectuales burgueses disidentes.[9] En consecuencia, allí recusaba absolutamente la distinción entre "ciencia burguesa" y "ciencia proletaria". Al contrario de lo que sostenía en los textos de 1976-

[5] Texto francés en el volumen *Il Manifesto. Pouvoir et oppostion dans les sociétés post-révolutionnaires*, Le Seuil, París, 1978.

[6] Reproducido en autores varios, *Discutere lo Stato*, De Donato, Bari, 1979; la versión francesa se encuentra en la revista *Dialectiques*, nº 23, 1978.

[7] Igualmente publicado en Italia en *Quel che Deve Cambiare nel Partito Comunista*, Garzanti, Milán, 1978.

[8] Éditions François Maspero, París, 1978 [*Lo que no puede durar en el partido comunista*, Madrid, Siglo xxi, 1978].

[9] En el mismo sentido, cf. *Para Leer El Capital*, t. I, pág. 180. En "Über Marx und Freud" (en *Ideologie und ideologische Staatsapparate...*, *op. cit.*, pág. 96), Althusser escribe sin pestañear: *Ich war immer davon überseugt, dass diese Formuliering ungliicklich ist...*

1978, que desarrollan *la misma* metáfora del "corte" y del "cambio de terreno", explicaba que el carácter revolucionario de la ciencia de Marx proviene únicamente del hecho de que Marx "se hizo proletario" (así como Maquiavelo había dicho que, para comprender a los príncipes, era necesario "hacerse pueblo"), transportándose al interior del movimiento obrero y dejándose *educar* por sus militantes y, a través de ellos, por las masas (de la misma manera que –dirá por otra parte Althusser– Freud se dejó educar por los histéricos).

Estos textos –todos ellos posteriores a la controversia de 1976 acerca del abandono de la dictadura del proletariado por parte del Partido comunista francés y al reconocimiento de la crisis del marxismo como una crisis original, al mismo tiempo "reactivada" y "bloqueada" o "reprimida" por el estalinismo– recusan absolutamente la idea de una importación exterior de la teoría, en la que denuncian la justificación de prácticas de aparato de los partidos comunistas que permiten a sus dirigentes, separados de las masas y de sus propios militantes obreros, dominarlos con ayuda de los intelectuales. *La revolución teórica de Marx* hablaba de la "deuda imaginaria" que los intelectuales "pensaban haber contraído *por no haber nacido proletarios*" y de la manera como había sido explotada por el partido para sojuzgarlos, en detrimento de su propia cultura teórica, de su propia capacidad de análisis concreto de la historia. En lo sucesivo, Althusser denunciará la causa del pragmatismo, del dogmatismo y del oportunismo del partido en su desprecio por las masas, o sea, en su incapacidad para "escuchar" lo que aquéllas dicen acerca de sus experiencias y de sus luchas (y, sobre todo, lo que callan). Sugería que la tarea de los intelectuales consiste, no en "servir al pueblo" (lo que muy a menudo sólo lleva a servirse de él), sino en *devolver a las masas* esa palabra al mismo tiempo tenaz y silenciosa sin la cual, en el comienzo, su propia teoría "científica" nunca habría existido (como teoría *crítica*).

A fin de cuentas apuntaba al mayor síntoma de la crisis y a su propia inconsciencia en el enunciado de Lenin: "La teoría de Marx es todopoderosa porque es verdadera". Pues bien, entre 1965 y 1975 había sido él mismo el mayor reivindicador, con pocas variantes, de ese enunciado, en expresión provocadora y arriesgada de la *objetividad* del marxismo, cuyos criterios de verificación (éxito, fracasos políticos) siempre presuponen una teoría explicativa de la lucha de clases (si bien se encuentran muy lejos de poder engendrarla). En lo

sucesivo verá allí la expresión menos equívoca de la *ilusión de autonomía* de la teoría, sostenida por su propio juego conceptual (la lógica formal de su "orden de exposición") y por la función social de sus portadores, ilusión que desemboca, en el mejor de los casos, en el idealismo y, en el peor, en la creencia delirante en la "omnipotencia de las ideas".

En el mismo momento, Althusser escribirá que *no existe la teoría marxista del Estado*, así como tampoco existe teoría marxista de la organización revolucionaria y, en consecuencia, teoría marxista de la política, anulando de ese modo su propio intento, que comprende desde "Contradicción y sobredeterminación", y el esquema de instancias de la lucha de clases propuesto en *La revolución teórica de Marx* y en *Para leer El Capital*, hasta la problemática de la "reproducción" propuesta en el artículo de 1970 sobre los "aparatos ideológicos del Estado". Con amarga ironía, en su intervención de Venecia (*Enfin la crise du marxisme*), ridiculizará las "pequeñas ecuaciones" del Gramsci de la cárcel (Estado = coerción + hegemonía; = dictadura + hegemonía; = fuerza + consenso, etc.), las que –nos dice– "expresan menos una teoría del Estado que, bajo el aspecto de categorías tomadas tanto de la "ciencia política" como de Lenin, la búsqueda de una línea política para la conquista del poder del Estado para la clase obrera",[10] mientras que –en el texto de 1970– Gramsci era saludado como el único marxista en haber avanzado en la vía de una teoría científica del Estado, por su cuestionamiento de la distinción entre las esferas de lo privado y lo público. ¿Cómo no pensar que esa ironía también se aplica a las "pequeñas ecuaciones" del propio Althusser: Estado = aparato represivo (AE) + aparatos ideológicos del Estado (AIE); = aparato en funcionamiento "de manera masivamente preponderante en función *de la represión* [...] todo funcionando secundariamente en función de la ideología" + aparatos que funcionan "de modo masivamente preponderante en función *de la ideología*, pero todo funcionando secundariamente en función de la represión?[11]

Me parece que he dicho lo suficiente como para sugerir qué aparecía como perturbador en una trayectoria de escritura que se anulaba a sí misma. Se alcanzaba un punto cero, válido tanto subjetiva como objetivamente.[12] ¿Tabla rasa para un

[10] *Il Manifesto. Pouvoir et opposition...*, *op. cit.*, pág. 251.

[11] *Positions*, *op. cit.*, págs. 84-85.

[12] "En el partido, hemos alcanzado el punto cero de la teoría marxista.

recomienzo radical? ¿O punto de bloqueo definitivo para cualquier encadenamiento de nuevos enunciados? ¿Cabe asombrarse entonces de que el silencio que evocaba hace un momento sobre el "marxismo de Althusser" fuera tan difícil de superar? Sólo conseguirán hacer hablar a Althusser quienes comprendan –por poco que sea– por qué calla y, tal vez –sobre todo– *cómo* calla.

Por cierto que hay varias explicaciones posibles para esa autodestrucción imposible de delimitar –razón suficiente para que nunca nadie pueda hablar de una "obra de Althusser"; en todo caso, de una "teoría de Althusser"–. No resultan incompatibles entre sí.

Explicación psicológica: la depresión, la psicosis. El individuo Althusser quiso suprimir lo que un individuo del mismo nombre ("él mismo", o el hijo de su padre) anteriormente había pensado y firmado. Notemos, sin embargo, la ambivalencia: ¿suprimir por la palabra y por lo escrito –en un momento en que todo lleva a creer que ya no se es "entendido"–, lo que ya se dijo y se escribió una vez no es un intento extremo por *señalarlo* y por hacer *que se notara*?[13]

Explicación histórico-política: capaz –como pocos– de *anticipar* la "crisis del marxismo" y de medir su gravedad (es decir, de ver que afectaba a la propia esencia de su teoría y de su política, como política *proletaria*), el filósofo y el comunista Althusser no fue igualmente capaz de esbozar una "solución", tanto porque no existían las condiciones como porque de hecho no hay solución (sino solamente, en la "vida" como en el "pensamiento", una salida del marxismo hacia algo totalmente diferente: ahora bien, Althusser siempre había escrito que con Marx comienza algo *que no tendrá fin*). Pero no quiso, o no pudo, como otros, salir del paso suprimiendo la cuestión (es decir, persuadiéndose de que no hay lucha de clases).

Explicación filosófica: lo que Althusser tenía para decir (del marxismo y de su crisis, y más en general de la política, de la filosofía, de la ideología, o sea, de lo imaginario y de lo real, es decir, del sujeto) sólo podía serlo bajo la forma de una denegación, de un discurso surgido luego de su anulación. En suma, le era preciso poner en práctica lo que Heidegger y

---

Ésta ha desaparecido, recubierta por otra cosa...". *Ce qui ne peut plus durer...*, *op. cit.*, pág. 92.

[13] "El inconsciente ignora la contradicción", tesis de Freud, constantemente citada por Althusser.

Derrida describieron *teóricamente*: la unidad contradictoria, en el tiempo, de las palabras y de su "tachadura", pero tachadura bajo la que las palabras siguen siendo perceptibles, para decir su no-verdad, que, no obstante, es el único acceso del que disponemos hacia la verdad que pueden comunicarnos.

La explicación psicológica nos deja aparentemente toda la libertad para emplear y juzgar los pensamientos por lo que valen desde *nuestro* punto de vista. Pero tratándose de un individuo que se ha identificado hasta ese punto con el pensamiento del que se había hecho portador, la explicación no eliminará nunca la sospecha de que allí pueda haber razones *intrínsecas* para la autocrítica.

La explicación histórico-política nos coloca ante una opción difícil: atenuar la radicalidad del diagnóstico de "crisis" para proponer "soluciones" (¡plantear a la humanidad marxista un problema que ella pueda resolver!) o hallar fuerzas mayores para zanjar el dilema del "fin del marxismo" y dar finalmente al marxismo un fin "digno de él".

La explicación filosófica nos obliga a otorgar a los textos de Althusser algo más de lo que por lo general se ha buscado en ellos: no sólo tesis, sino el efecto *no nulo*, si es que existe, de un trayecto que *anula* sus propias tesis (o sus "posiciones"), un efecto que se expresa necesariamente en "antítesis".[14]

[14] "Que la filosofía tenga una historia y que sin embargo no pase nada en ella se convierte entonces en inteligible. Pues la intervención de cada filosofía, que desplaza o modifica categorías filosóficas existentes, y por tanto produce esos cambios en los discursos filosóficos donde la historia de la filosofía ofrece su existencia, esa intervención es, redondamente, la nada filosófica, cuya insistencia hemos constatado, puesto que efectivamente una línea de demarcación no es nada, ni siquiera es una línea, ni siquiera un trazado, sino el simple hecho de demarcarse, por lo tanto, *el vacío de una distancia tomada*. Esa distancia deja su *huella* en las distinciones del discurso filosófico, en su dispositivo y en sus categorías modificados; todas esas modificaciones no son nada en sí mismas, puesto que sólo actúan fuera de su propia presencia, en la distancia o no-distancia que separa las tendencias antagónicas de las prácticas científicas, objetivo de su lucha. Lo que puede existir de verdaderamente filosófico en esa operación de un trazado nulo es solamente su desplazamiento, pero el mismo resulta relativo a la historia de las prácticas científicas y de las ciencias [...] Es, pues, bien una historia *en* la filosofía, antes que una historia *de* la filosofía, una historia del desplazamiento de la repetición indefinida de un trazo nulo cuyos efectos son reales" (*Lénine et la philosophie*, Petite Collection Maspero, París, 1969, págs. 50-51) [*Lenin y la filosofía*, México, Era, 1976]. A los efectos de inscribir "una historia" en la filosofía, sin duda que supone cierto riesgo el intento de practicar por sí mismo y sobre sí mismo la "operación de un trazado nulo".

Sería necesario aquí –no tengo el espacio suficiente– embarcarnos en una discusión acerca de qué es una *autocrítica*, noción cargada de un pasado muy pesado y de significados muy equívocos, que ocupó un lugar central en la "práctica teórica" de Althusser. De hecho, se puede decir que entre 1966 y 1976, *después* de la aparición de *La revolución teórica de Marx* y de *Para leer El Capital, antes* del comienzo de la ruptura con el partido (o más bien con su dirección), es decir, durante los diez años de lo que se denomina el "althusserismo", todo el discurso de Althusser se encuentra bajo el signo (y bajo la obligación) de la autocrítica,[15] incluso cuando se trataba de criticar posiciones adversas (lo que adoptaba a menudo la forma: "esas posiciones son incapaces de autocrítica"). Sin embargo, a fin de cuentas, la autocrítica se muestra como imposible (aunque tal vez, en un sentido, sea una liberación).

Es que en la idea de autocrítica existe un modelo "dialéctico", en el sentido de una dialéctica progresiva de la toma de conciencia y, en consecuencia, de la educación: identificar los errores propios para corregirlos, "rectificar" la línea y el blanco, con lo que así se llega a superar el "retraso" con respecto a la práctica y el "apartamiento" de lo real. Convertirse en *contemporáneo* de sí mismo y de las cosas. Pero esa dialéctica no concluye jamás. Peor: no comienza jamás, salvo en lo imaginario, en la intención. Debe ceder el lugar a dos operaciones separadas y mucho más violentas: no cambiar nada (pues el sujeto experimenta que sus tesis resisten a su propia crítica), anular todo (por la práctica ficticia de una reescritura). Violenta unidad (no dialéctica) de los contrarios.

Es lo que finalmente tuvo lugar en Althusser. Ese fracaso dramático e insignificante tuvo toda clase de consecuencias. Siempre hubo muchos lectores que tenían interés en no tener en cuenta en absoluto las autocríticas de Althusser, en negar su alcance. Sin duda porque las mismas invariablemente tenían que ver con lo opuesto a lo que se esperaba que rectificara o revisara. Y, además, esas autocríticas resultaban bien incapaces de cambiar lo que se había dicho. Sólo lo subrayaban. Ahora tenemos el espíritu más libre para prestar atención a otra característica destacable de los conceptos "althusserianos": esos conceptos son *siempre, desde el co-*

[15] O, más bien, de la "crítica de sí mismo", lo que en francés no suena de la misma manera ("Soutenance d'Amiens", en *Positions*, *op. cit.*, pág. 135).

*mienzo*, "autocríticas". Siempre contienen ya un elemento de negación que los pone en peligro, que hace vacilar su sentido en el mismo momento en que pretenden su mayor rigor. Contienen, pues, *por adelantado*, un elemento que se opone a que su empleo, su desarrollo, desemboque en la univocidad de una teoría "finalmente encontrada". Así, desde el origen, son una manera discursiva de colocarse a sí mismos en estado de desequilibrio, de asegurarse contra la seguridad de una "tesis" en el momento en que se la sostiene.[16] Son unidades de contrario de un tipo bastante particular.

Ejemplo: "el "antihumanismo teórico".

Althusser nos dice ("Soutenance d'Amiens, en *Positions*, pág. 159 y siguientes) que en el adjetivo "teórico" todo funciona, que simplemente nos hemos olvidado de tomarlo en cuenta, simulando creer que hablar de antihumanismo *teórico* era hacer *la teoría del antihumanismo*, incluso la teoría de una "práctica" antihumanista (y, llegados a este punto, ¿por qué no comprender, ya que estamos, la justificación de una práctica inhumana?). ¿De qué se trata en realidad? De que la teoría de Marx, según su propia confesión, no "parte del hombre" sino de la estructura histórica de las relaciones sociales; dicho de otra manera, que no se funda conceptualmente *ni* en el individuo empírico *ni* en la idealidad de la especie. Nada más, pero también nada menos. No obstante, ¿cómo se explica que Althusser, en contrapunto con su explicitación del antihumanismo teórico, nunca haya producido la noción de un "humanismo práctico? Puede advertírselo con bastante claridad: semejante expresión sería tautológica.[17] El humanismo moderno es una ética, una filosofía de la "primacía de la práctica" (en el sentido que la expresión recibe, por ejemplo, en Kant). Y, tal como lo reconoce Althusser, la práctica revolucionaria del proletariado, desde el

[16] " Se avanza y después se ve", frase de Napoleón, citada por Althusser. Necesariamente, se ve que es preciso decir lo contrario: afectar lo que se ha dicho de una "negación".

"La filosofía se 'rompe la cara' de una manera particular, diferente: para los demás. Para ella, la filosofía no se equivoca. No existe error filosófico" (*Philosophie et philosophie spontanée des savants, op. cit.*, pág. 18).

[17] También se podría decir: semejante simetría habría reconstituido, en pleno centro del discurso filosófico, *la antítesis de la teoría y de la práctica*, exclusiva metafísica contra la que está dirigida toda la argumentación de Althusser. Me parece que esta aporía no es fundamentalmente diferente de la que indiqué antes.

momento en que se hace concepción del mundo, representación del sentido de la historia, *también* debe percibirse a sí misma como un humanismo... Pero entonces la expresión antihumanismo teórico contiene en sí misma una aguda contradicción. Se puede decir que designa un concepto "teóricamente" contradictorio con la práctica, cuya teoría proporciona precisamente. O con mayor precisión: un concepto que exhibe en su propia formulación (de manera tan enceguecedora que fue necesario todo un esfuerzo de acomodamiento para verlo) la contradicción sin duda insuperable que afecta interiormente a la práctica cuya teoría entrega. A partir de ahí hay que renunciar a la idea demasiado simple y razonable de una práctica "fundada en" una teoría homóloga y homónima. El humanismo teórico de la ideología burguesa (siempre en pareja, según Althusser, con el economismo) comanda una cierta práctica de clase. Pero la teoría marxista (antihumanismo) de la lucha de clases se somete a la primacía de una práctica revolucionaria en la que siempre sigue figurando un humanismo "ideológico" (sobre el que tarde o temprano habrá que preguntarse si es la máscara de la dominación burguesa frente a la lucha de sus adversarios o el efecto inevitable de esa lucha, que vuelve sobre sí misma a título de "conciencia", vivida bajo la forma imaginaria de una "subjetividad": para resumir, ¿el humanismo de los proletarios se debe a la influencia de los burgueses o a su propia conciencia de estar "haciendo la historia"?). Las transformaciones, los ajustes que permitirá aportarle nunca harán desparecer esa contradicción interna (salvo para encarar una extinción de la propia lucha de clases). Lo que no quiere decir que serán ineficaces.

Otro ejemplo: la "reproducción".

Aquí las cosas ocurren de modo diferente, porque Althusser no propone de entrada una expresión paradójica, sino que progresivamente le altera el sentido, mediante rectificaciones sucesivas, a una noción aparentemente unívoca. Ya se trate en general de "reproducción de las condiciones de la producción" o, más específicamente, de reproducción de los "medios de producción", de las "fuerzas productivas", de las "relaciones de producción", dicha noción presupone en efecto una invariancia. Las condiciones de la producción son en sí mismas incesantemente reproducidas *de forma* que aseguren la continuidad de la producción, la de la acumulación de capital y la de la dominación de clase: en suma, lo que puede

llamarse la estructura del modo de producción. A primera vista, Althusser no hace más que insertar en ese esquema de reproducción (incluso de regulación, puesto que se trata de una reproducción cualitativamente idéntica y cuantitativamente ampliada) una malla suplementaria, la de la "superestructura", siguiendo un funcionalismo latente en las metáforas marxistas de la formación social.[18] Pero esa malla se desdobla, en el interior de su unidad, en aparato represivo y en aparatos ideológicos del Estado. Estos, a su vez, son definidos como "el lugar y la apuesta" de la lucha de clases, en la que se gana o se pierde el dominio *material* de una clase, fuera de la cual la permanencia *de la* relación de producción-explotación fundamental (especialmente, el asalariado) sería simplemente imposible. A partir de entonces, la primacía del "punto de vista de la reproducción"[19] adquiere un significado exactamente inverso del que se había partido: en vez de fundar las variaciones históricas en una invariancia, significa que toda invariancia (relativa) presupone una relación de fuerzas. O, si se quiere, que toda continuidad estructural es el efecto necesario de una contingencia irreductible en la que, en cada momento, reside la posibilidad latente de una crisis.

No hay duda de que, sobre este punto, Althusser dijo demasiado o demasiado poco. Las preguntas sin repuesta se suscitan de inmediato. ¿Qué concepto de *historia* está implicado en la idea de esa necesidad de la contingencia? ¿Es el mismo que había sido relacionado anteriormente con la noción de "sobredeterminación" (*La revolución teórica de Marx, Para leer El Capital*)?[20] Y el efecto de ruptura con el funcionalismo o el sustancialismo sociológicos producido por la introducción de la noción de los AIE en el corazón de la "reproducción, ¿corresponde al hecho de que precisamente

[18] Pero también intentando superar, por medio de una categoría tomada *del propio Marx*, el insoluble dilema de una formulación clásica que pretende que la "superestructura" (Estado, derecho, ideología) sea a la vez un "reflejo" (*Widerspiegelung*) y la causa de una "acción de retorno" (*Rückwirkung*).

[19] *Positions*, *op. cit.*, págs. 68, 76, etc.

[20] El trayecto que lleva de la "reproducción" en Marx (en *El Capital*) a la "reproducción" en Althusser (en el trabajo inconcluso del que se ha extraído el artículo "Idéologie et appareils idéologiques de l'État"), aunque menos desarrollado, es muy análogo al que lleva de la "totalidad", o de la "estructura" (*Gliederung*) en Marx a la "totalidad marxista" y a la "estructura compleja a dominante", en Althusser. Sería necesaria una discusión especial para saber si, con el pretexto de la corrección, no ha hecho más que repetirse en otros términos.

éstos sean aparatos "ideológicos" o bien al hecho de que "realizan" la lucha de clases mediante formas con las que puede ser "llevada hasta el límite", es decir, hasta un conflicto inconciliable, hasta una revolución? No sería difícil demostrar que Althusser dio vueltas sin fin dentro de ese círculo. Pero no resulta menos claro que la especificidad del concepto althusseriano de reproducción social corresponde enteramente a ese vuelco interior y es él quien nos produce el efecto ambivalente de una *apertura* de la teoría marxista en el momento mismo en que, literalmente, Althusser no hace más que mostrar sus *límites*. Si tuviera tiempo, demostraría con facilidad que esa especificidad comunica de inmediato con lo que sin duda es la propuesta ontológica fundamental de Althusser, la que identifica en general, y cueste lo que costare, las nociones de "lucha" y de "existencia".[21]

Se podrían multiplicar los ejemplos. En último análisis, el concepto que presenta por encima de todos esa característica de incluir su propia (de)negación es precisamente el *concepto de "concepto"*, esto si admitimos, al menos, que se encuentra contenido en el empleo insistente que hace Althusser de sintagmas tales como "concepto práctico" (o "en el estado práctico"), "concepto descriptivo" (o "teoría descriptiva"), "conceptos límite", y en la relación que mantienen con la expresión "práctica teórica".

A primera vista, este empleo representa una gran confusión. "Concepto práctico" es una expresión limitativa que Althusser había utilizado en dos ocasiones esenciales luego de *Pour Marx*: por una parte, para designar (a partir del ejemplo del "humanismo real") una noción ideológica "interiormente desequilibrada" (pág. 255) que representaba "en la ideología la propia oposición a la ideología", que exigía, pues, su propia superación mediante un radical cambio de terreno,

[21] Esta propuesta, que él considera ser una "idea muy simple", es quizá la que Althusser buscó con mayor ahínco y en la que confía más. En *Positions* (*op. cit.*, pág. 63: cf. también pág. 148) se la enuncia de la siguiente forma: "La lucha de clases y la existencia de clases son una y la misma cosa" (*pugnare idem est ac existere*, habría dicho el Spinoza ideal). En relación con Marx ("La lucha del proletariado contra la burguesía comienza con su propia existencia", *Manifiesto comunista*), el desplazamiento es ínfimo pero decisivo. Los contextos muestran que el término "clase" debe ser tomado en este caso de dos maneras simultáneas: como concepto histórico y como representante del nombre filosófico para la *identidad* (el *idem est ac*, o el *tauton garesti* de los filósofos), lo que equivale a decir que la identidad es siempre división.

pero permaneciendo por definición *más acá* del corte inaugural de una ciencia; y, por otra parte, para designar (a partir del ejemplo de los análisis leninistas de la coyuntura revolucionaria) un conocimiento reflexivo vinculado a la experiencia de una coyuntura (a la irreductibilidad del "momento actual"), pero por definición no generalizable, por tanto *más acá* de la forma específicamente científica del concepto *teórico*.[22] Más tarde–en especial durante el debate sobre la teoría marxista del Estado, que lleva a la propuesta de las AIE– volverá a encontrarse esa idea, pero con una inflexión muy impactante. En principio, el campo de los "conceptos prácticos" (vinculado a lo que ahora se llama el estado "descriptivo" de la teoría) *gana* considerablemente en el *corpus* teórico marxista: engloba palmos enteros del materialismo histórico, relacionados con la práctica política de Marx y de sus sucesores (que les impone la concepción de un Estado de clase). Luego, su posición y su función cambian en relación con el corte; el "corte" no es un acontecimiento que *sobreviene* simplemente luego de la transformación de los conceptos prácticos en conceptos teóricos, sino un proceso que *se juega en* la contradicción de los propios conceptos prácticos.[23] Pero

[22] En un sentido, la ulterior evolución de la cuestión de los "conceptos prácticos" está contenida en germen en ese *doble* empleo que se hace en los textos de *La revolución teórica de Marx*. Lo que impide verlo de inmediato es la manera con que esa doble insuficiencia del concepto práctico está vinculada a dos tesis que serán llamadas "teoricistas": a) la transformación de los análisis concretos, coyunturales, en generalidades científicas, requiere la intervención de una *teoría* de la práctica teórica, que no es más que la "dialéctica materialista"; b) el corte epistemológico tiene lugar *de una vez por todas*: arroja, entonces, irreversiblemente al pasado su "prehistoria" de conflictos ideológicos, salvo a título de supervivencias individuales. Sin embargo, esas dos tesis no deben hacer creer en un positivismo puro y simple. Las generalidades científicas del materialismo histórico claramente no tienen sentido sino a condición de investirse nuevamente en "el análisis concreto de situaciones concretas", o en el conocimiento de la singularidad, que es al mismo tiempo la prueba de su objetividad. El corte efectuado no *suprime* la existencia histórica de la ideología: por el contrario, confiere a la ciencia, en el campo de la ideología, una eficacia crítica políticamente decisiva.

[23] Al respecto, Althusser escribe: "Tenemos [...] todo el derecho a pensar que los grandes descubrimientos científicos no pueden evitar pasar por la fase de lo que llamaremos una *"teoría" descriptiva*. Sería la primera fase de toda teoría, al menos en el campo que nos ocupa (el de la ciencia de las formaciones sociales). Como tal, se podría –y a nuestro juicio, se debe– encarar esa fase como una fase transitoria, necesaria para el desarrollo de la teoría. Inscribimos el hecho de que sea transitoria en el desarrollo de nuestra expresión "teoría descriptiva", haciendo aparecer, en la conjunción

eso no es todo: si se examina de qué está hecho el añadido indispensable para transformar a una teoría descriptiva en teoría "a secas" (científica), de inmediato se comprueba que se trata de *nuevos conceptos prácticos* (los AIE), tanto en el sentido de que también ellos son perfectamente "descriptivos", como en el sentido de que son inseparables de una práctica política (la de las luchas de clase ideológicas y de los conflictos y rebeliones en las instituciones de la "sociedad civil").

La idea de un "bloqueo posible" de la teoría entonces toma otro sentido: ese bloqueo es *siempre* posible, no a título de la supervivencia de la teoría precientífica o de una obligación externa, sino a título de la relación interna que la teoría mantiene con la práctica *no teórica*, y de su incidencia sobre la formación de conceptos. El punto de "no retorno" del corte *ya había sido alcanzado antes* del surgimiento de una teoría científica, e incluso nunca se lo habría alcanzado (en la forma de una teoría) si antes no se lo hubiera alcanzado en una forma preteórica. Pero, como contraparte, el "retorno" de la ideología reprimida es siempre posible (y probablemente

---

de los términos que empleamos, el equivalente de una especie de "contradicción". En efecto, el término teoría en parte "*se da de patadas*" con el adjetivo "descriptivo" que le está adosado. Esto quiere decir muy precisamente: 1) que la "teoría descriptiva" es, sin ninguna duda posible, el comienzo sin retorno de la teoría, pero 2) que la forma "descriptiva" en la que se presenta la teoría exige, por el propio efecto de esa "contradicción", un desarrollo de la teoría que supere la forma de la "descripción" [...].

"Cuando decimos que la "teoría" marxista del Estado –aquella de la que disponemos– en parte sigue siendo "descriptiva", esto significa primero que nada y ante todo que esa "teoría" descriptiva es, sin ninguna duda posible, el propio comienzo de la teoría marxista del Estado, y que ese comienzo nos da lo esencial, es decir, el principio decisivo de cualquier desarrollo ulterior de la teoría [...]. Sin embargo, la teoría descriptiva del Estado representa una fase de la constitución de la teoría que exige, por sí misma, la "superación" de esa fase. Pues resulta claro que si la definición en cuestión [= la definición del Estado como Estado de clase] nos da elementos como para identificar y reconocer los hechos de opresión restituyéndolos al Estado, concebido como un aparato represivo estatal, esa "vinculación" da lugar a un género de evidencias muy particular, sobre el que tendremos ocasión de decir algunas palabras dentro de un momento: "¡sí, está bien así, es muy cierto!..." Y la acumulación de los hechos bajo la definición del Estado, si multiplica su ilustración, no hace avanzar realmente la definición del Estado, es decir, su teoría científica. Así, toda teoría descriptiva corre el riesgo de "bloquear" el desarrollo, sin embargo indispensable, de la teoría. Por eso pensamos que, para desarrollar esa teoría descriptiva en teoría a secas [...], resulta indispensable *agregar* algo a la definición clásica del Estado como aparato de Estado" (*Positions, op. cit.*, págs. 78-80).

inevitable) en el campo de la ciencia. Lo que significa decir que ésta es una ciencia no-ciencia, noción altamente paradójica desde la perspectiva de una definición positivista o racionalista de la ciencia (así como los "conceptos prácticos" son claramente conceptos no-conceptos desde el punto de vista de una definición racionalista de concepto, ya sea, por otra parte, empirista o formalista, nominalista o esencialista).

Avancemos ahora un paso y discerniremos en los últimos textos de Althusser una muy clara tendencia a la identificación del concepto científico *como tal* con el "concepto práctico", al menos en lo que concierne a la teoría de la lucha de clases y al psicoanálisis. Insistamos en el hecho de que no se trata de ninguna manera de renunciar a la idea del conocimiento científico o "por conceptos", y *a fortiori* de rebajar éste a un empirismo, a un pragmatismo o a un subjetivismo. La objetividad del conocimiento forma parte (como la existencia de la lucha de clases) de las tesis a las que –mediante ninguna autocrítica, sea cual fuere– Althusser nunca *cedió*. Pero la referencia a la práctica no teórica debe ser inscripta en la propia definición de la objetividad, como su condición.

Esto se traduce en especial por la idea (ilustrada con referencias a *El Capital*) de que la teoría científica no consiste en el sistema de sus propios conceptos, y menos aún en el *orden de exposición* (ya sea "analítico" o "sintético", "axiomático" o "dialéctico"), según el cual es preciso encadenar los conceptos para hacer un sistema con ellos. Más bien, consiste simultáneamente en ese orden de exposición y en aquello que lo resiste y lo pone en falta (por ejemplo, en Marx, las "ilustraciones históricas" que representan otros tantos conceptos "prácticos" esenciales; luego de las luchas obreras contra el sistema de las fábricas, que prueban que la fuerza del trabajo asalariado es irreductible a su forma de mercadería, hasta la acumulación llamada "primitiva", que prueba que el "automovimiento" del capital en realidad se encuentra minado por una incesante violencia política). Pero como lo que resiste al orden de exposición teórico es también la lógica propia de las nociones ideológicas y sobre todo, en el caso de la teoría marxista, la de la ideología económica y política burguesas, poco a poco se llega a la siguiente idea: los "conceptos prácticos" son lo esencial de la ciencia porque lo que "hace" la ciencia (o el conocimiento) es el incesante

conflicto de una objetividad práctica y de un imaginario ideológico, conflicto que tiene por apuesta el desequilibrio indefinidamente reajustado de un orden de exposición teórico.[24]

Esta representación de la práctica teórica (de la que podría decirse que da *finalmente* a esa formulación un contenido que no es puramente analógico, si bien, al mismo tiempo, confiere un sentido muy problemático a la categoría *general* de "práctica") se resume en dos expresiones propuestas conjuntamente por el texto de diciembre de 1976, "Über Marx und Freud", las de "ciencia cismática" y de "teoría conflictiva".

El marxismo y el psicoanálisis son, por supuesto, *ciencias*; tienen un "objeto real", cuyo conocimiento se encargan de elaborar: la lucha de clases, el inconsciente. Digámoslo mejor: los *efectos* (realmente existentes) de la lucha de clases y los efectos (realmente existentes) del inconsciente, ya que en estos casos no se trata de sustancias sino de procesos organizados por la inmanencia de una estructura (o, como antes lo había propuesto *Para leer El Capital*, por la eficacia de una causa ausente). De nuevo, la vía del subjetivismo se encuentra, pues, radicalmente cerrada. Bajo todas sus formas: no solamente bajo la forma de un subjetivismo relativista (en el que la diversidad de las posiciones teóricas remite a la diversidad histórica, sociológica o psicológica de los sujetos del conocimiento), sino también bajo la forma de un subjetivismo trascendental (en el que la unidad teórica del conocimiento está "garantizada" por la *universalidad* de su objetivo, de donde proceden las normas reguladoras del saber). Frente al racionalismo y al positivismo clásicos, es preciso pensar que el conflicto teórico, la "división conceptual" (uno se divide en dos...) y la división de las interpretaciones de un mismo concepto (el "cisma" de las tendencias) siempre pertenecen, intrínsecamente, a la cientificidad. Ya no son más una simple huella, efecto de retorno o supervivencia de la ideología reprimida por la ciencia, sino el síntoma de la presencia de la ideología en la ciencia o, mejor aún, la forma necesaria del combate de la ciencia contra la ideología, combate tanto más inexpiable en la medida en que no opone adversarios exterio-

[24] Sobre estos diversos puntos, cf. en especial "Avant-Propos", en Gérard Duménil, *Le Concept de Loi économique dans 'Le Capital'*, París, François Maspero, 1978; "Il Marxismo Oggi", en Enciclopedia Europea, Milán, Garzanti, 1978; "La Découverte du docteur Freud" (1976), *Revue de médicine psychosomatique*, 25 de febrero de 1983.

res uno ante el otro, sino instancias indisociables del conocimiento.[25]

¿Cómo justifica Althusser esa paradójica conjunción de la objetividad y el conflicto?

En una primera aproximación, por la simple sugerencia de una correspondencia o una "adecuación" entre la naturaleza del objeto de las ciencias cismáticas y la forma de su desarrollo teórico: *así* como el objeto es intrínsecamente conflictivo (conflicto social: entre las clases; conflicto psíquico: entre instancias del "aparato psíquico"), *igualmente* la teoría ya es siempre conflictiva y sólo progresa dividiendo. De manera que, en exacta oposición a la representación (utópica) kantiana de una "isla del entendimiento", aislada de las tempestades de la dialéctica, sustraída a la mezcla del *Kampfplatz* ideológico por el aparato inmutable de sus categorías constitutivas, el "campo" o el "continente" de la ciencia althusseriana no ofrece ningún refugio cierto, ninguna garantía de estabilidad y de unidad contra los efectos de su propio rigor.

Pero esta descripción sigue siendo insuficiente. Muy pronto se presta a la objeción "spinozista" en la que cualquier lector de Althusser no puede dejar de pensar: *¿por qué* la ciencia de un objeto conflictivo debería ser en sí misma una ciencia conflictiva, como si el concepto de perro (animal que ladra) debiera él mismo ladrar? Es preciso, pues, adelantar otra hipótesis, donde la idea de "práctica teórica" sea convocada en todas sus implicaciones. Es preciso llegar hasta pensar que las ciencias cismáticas son ciencias determinadas en su constitución (es decir, en la historia de sus teorías, formación y propia nominación de sus conceptos, pues las palabras son "armas, explosivos, o calmantes y venenos" que "luchan contra sí mismas como enemigos":[26] manera de decir que las palabras existen) por el modo en que están *inscriptas en el conflicto, cuyo conocimiento representan*. No son espectadoras de un objeto (también una metáfora de la subjetividad), sino partes en juego de un proceso conflictivo.[27]

[25] Lo que retoma –y tal vez clarifica– la tesis que Althusser, en *Leer El Capital* (2ª edición, t. I, pág. 53), había tomado de Pierre Macherey: "Toda ciencia es ciencia de la ideología".

[26] *Positions, op. cit.*, pág. 46.

[27] Una ciencia semejante no puede ser "dominada" –ni en el sentido de una dominación ni en el sentido de una estabilización–, sobre todo por medio de una institución (la institución universitaria, pero tampoco por la de un "partido" o de una "sociedad"). En la expresión (en el espíritu) "ciencia cismática" se puede entender no solamente el *cisma* sino también la

De ahí la idea propuesta por Althusser según la cual el antagonismo ideológico suscitado por la teoría freudiana del inconsciente (opuesto a cualquier "psicología") se explica en último análisis por el hecho de que los individuos (comprendidos los teóricos) tienen en sí mismos un inconsciente que los somete a los mecanismos de represión y de repetición. De donde resulta lógicamente que ese antagonismo (es decir, el antagonismo de las ideologías psicologistas y antipsicologistas, en tanto está determinado o "investido" en última instancia por el propio inconsciente, "objeto" del psicoanálisis) constituye toda la historia de la teoría freudiana.[28] De lo que resulta sobre todo–si de todos modos el "hilo conductor" de la analogía entre marxismo y psicoanálisis puede ser prolongado hasta allí– que los antagonismos ideológicos internos a la historia de la teoría marxista, desde su "comienzo" hasta su "crisis" (¿y de su inscripción inconsciente, hecha de represiones?), se explican en último análisis por el hecho de que la lucha de clases atraviesa de lado a lado la teoría marxista, sin que nunca pueda ocupar un lugar *fijo* en ella. Existe allí, al mismo tiempo que una condición de conocimiento (y, más fuertemente, una condición de *la eficacia de lo verdadero*, fórmula de inspiración maquiavélica a la que Althusser vuelve siempre), un *límite* infranqueable. Límite que no es una prohibición, tampoco una frontera de lo cognoscible (más allá de la cual residiría lo incognoscible), sino una determinación y una dependencia materiales procedentes no del propio conocimiento y que traza una infranqueable línea de demarcación entre la verdad y la "omnipotencia de las ideas".

Sin embargo, es preciso constatar que el concepto de ciencia al que nos lleva de este modo la explicación de la "práctica" inherente al concepto se encuentra en el límite de lo impensable, si no de lo impracticable. Es una idea que queda como suspendida entre dos abismos... Por lo que me parece, llegado a este punto, Althusser no ha hecho más que reiterarla, con ínfimas variantes de formulación.

*escisión* (*Spaltung*) que, en sí misma, connota de manera equívoca al mismo tiempo el inconsciente (cf. Freud: *die Ich-spaltung*) y la política (cf. el texto de Marx-Engels "Die angeblichen Spaltungen in der Internationale", 1872).

[28] Comprendido el propio Freud, al que habría que leer desde la perspectiva de su aceptación y de su crítica a la ideología del sujeto, como se lo ha releído desde la perspectiva de su aceptación y de su crítica a la ideología biológica.

¿El proceso "cismático" es propio del marxismo y del psicoanálisis? Esto llevaría a suponer que otras disciplinas científicas no se encuentran comprendidas en el proceso de su "objeto" bajo la modalidad del conflicto. Y en consecuencia esto volvería a admitir que la categoría de espectáculo (desde la "óptica" empírica o teórica) conviene a su proceso de conocimiento.[29] Pero antes de decidir sobre ello, ¿no sería necesario interrogarse acerca de la razón de ser de la *pareja* constituida por esa doble referencia al marxismo y al psicoanálisis con su estatuto incierto de analogía y articulación? Se comprobará que Althusser nunca dejó de girar en torno a esta cuestión, oscilando entre la idea de que psicoanálisis y marxismo tienen que ver con el *mismo* "objeto" (tal vez aprehendido según pertinencias o atributos diferentes, para volver a hablar en un lenguaje spinozista), y la idea de que sus "objetos" son radicalmente *otros*, mutuamente irreductibles, aunque necesariamente intrincados. En esto consiste toda la apuesta de la búsqueda del concepto de ideología y del conflicto sordo e íntimo con Lacan a propósito del "sujeto" y de lo "imaginario", comenzado con el malentendido de un reconocimiento y una caución tan clamorosa que debía hacer aparecer a cualquier eventual rectificación como una negación suicida.[30]

En la expresión "ciencia cismática", lo que ineluctablemente vacila es la propia idea de ciencia. No solamente la idea de "*la* ciencia" en general –cuya universalidad ideal (e idealista) cuestionaban los *Elementos de autocrítica* de 1974, al precio de una rectificación de la definición de corte epistemológico como "corte entre la ciencia y la ideología" (manteniendo que es necesario referirse con ese nombre a un "*mininum* de generalidad" abstracta, punto de partida de una diferenciación)–, sino también la idea de lo "científico" como cualidad inherente a un proceso teórico que es efectivamente un proceso de conocimiento que suscita un desconocimiento. Pero esa expresión es en el fondo otra denominación para la idea de *corte*. Corregida de su doble defecto "teoricista" (la idea de que el corte tuvo lugar de una vez para siempre, la idea de

[29] Cf. *Leer El Capital*, I, pág. 47 y siguientes, que, a propósito de cualquier ciencia recusaba absolutamente la "óptica", pero no el "objeto".

[30] Agreguemos: si el marxismo y el psicoanálisis tienen el mismo objeto, el marxismo ya no es una "teoría terminada" (según la expresión propuesta en L. Althusser et al, *Discutere lo Stato*, De Donato, Bari, 1978): es un "saber absoluto" (o una "concepción del mundo").

que opera idénticamente en todas las ciencias y su respectiva "prehistoria ideológica"), se convierte en lo que Althusser llama un corte *continuado*: "comienzo que no tendrá fin", en los dos sentidos de la expresión, porque una ciencia (singularmente la de Marx) no dejará nunca de producir conocimientos que reiterarán activamente su efecto crítico, y también porque no terminará nunca de "arreglar sus cuentas" con los desprendimientos de la ideología dominante. En dicha formulación reina más que nunca la idea de irreversibilidad (al mismo tiempo que la de incompletitud). Sin embargo, mirada desde más cerca, ahora hay que admitir que la irreversibilidad –si es que refleja un poder de "producción" y "desarrollo" de los conocimientos– no es una garantía. Se encuentra por completo en la modalidad diferencial de una lucha teórica que prosigue en el campo de las ideologías. La irreductibilidad de la diferencia ciencia/ideología no está contenida en un acontecimiento único, menos aún en una institución, sino en el hecho de que las ideologías, unificadoras y conciliadoras por esencia, son confrontadas prácticamente, por la teoría, con su otro absoluto: lo inconciliable. Si, de todos modos, lo son... Entonces, la contraparte de la eficacia de lo verdadero es que, *aunque irreversible, puede desaparecer*.

¿Qué es esto de que lo verdadero puede desaparecer?

Está bien que haya varias modalidades de la "desaparición", dos por lo menos en Althusser. Una, pasiva; la otra, de alguna manera activa. Una, que se identifica con la muerte. La otra, que no puede asimilarse con la "vida", aunque innegablemente posee algunas de las propiedades metafísicas tradicionales, pero que corresponde más bien a lo que *Lenin y la filosofía*, en el pasaje que citaba antes, llamaba "el vacío de una distancia adoptada".

Existe una desaparición que corresponde a la derrota de un ser en lucha en la propia lucha: un ser que puede ser un individuo, pero también una organización, un movimiento histórico, una clase, incluso una práctica, un conocimiento. Marx había evocado esa posibilidad en una frase enigmática del *Manifiesto*: *Die Geschichte aller bisherigen Gesellschaft ist die Geschichte von Klassenkämpfen* [...] *einen Kampf, der jedesmal mit einer revolutionären Umgestaltung der ganzen Gesellschaft endete oder mit dem gemeinsamen Untergang der kämpfenden Klassen*. Althusser retomó esa idea (la "muerte común de las clases en lucha"), que forma parte de las

palabras olvidadas por el marxismo, para aplicarla a la teoría, en todo caso a la teoría marxista (que precisamente es "lucha de clases en la teoría"). La teoría científica existe necesaria, e irreversiblemente, pero puede dejar de existir en una coyuntura determinada. Y esa posibilidad (que adoptará la forma de una crisis generalizada, de una ruptura de la "unión de la teoría y del movimiento obrero", de un "bloqueo" definitivo de su progresión, en la que ya nadie más se encontraría en estado de trabajar...) está inscripta en la contingencia de las figuras aleatorias del conflicto o del antagonismo inherente a la práctica teórica.

Así como hay una contingencia del *comienzo* de la teoría que se borrará retrospectivamente en la necesidad de sus conceptos,[31] también hay una contingencia *del fin* de lo que ha nacido irreversiblemente. Ese fin, si se produjo en una determinada coyuntura (es decir, sobredeterminada), traduce el hecho de que la existencia de la teoría no puede *no ser* "crítica", en el doble sentido del término (ejercicio de una crítica, a merced de una crisis). No es un destino, sino el efecto de una relación de fuerzas. De lo que era una práctica viva, no quedaría entonces más que un fantasma: una memoria.

Pero hay otra desaparición. Althusser nunca dejó de evocarla en términos casi idénticos: desaparición de lo "provisorio", de lo "transitorio", de lo "contradictorio" de una práctica *en sus propios efectos* (también ellos provisorios, transitorios, contradictorios), en su propia "intervención" transformadora. "En cuanto a nosotros, admito que hemos venido para "rompernos el lomo", pero de una manera inédita, que nos distingue de la mayoría de los filósofos, y sabiéndolo perfectamente: *para desaparecer en nuestra intervención*".[32] Esa desaparición no es puntual, excepcional, sino que se encuentra constantemente reiterada y vuelta a hacer, en un proceso infinito. Formalmente, dicha desaparición no se distingue en nada de otra desaparición, la de la política en sus efectos, y en particular de la política revolucionaria en la construcción de la sociedad sin clases. Poco falta, de hecho, para que sea

[31] " [...] No se *elige el propio comienzo*. Marx no eligió nacer al pensamiento y pensar en el mundo ideológico que la historia alemana había concentrado en la enseñanza que brindaban sus universidades [...] Más adelante volveré sobre *la necesidad y la contingencia de ese comienzo* [...] La contingencia del comienzo de Marx es esa enorme capa ideológica bajo la que él ha nacido, esa aplastante capa de la que ha debido desprenderse..." (*Pour Marx, op. cit.*, págs. 60, 71).

[32] *Philosophie et philosophie spontanée des savants, op. cit.*, pág. 19.

pensada como la propia revolución, en todas sus modalidades, individuales y colectivas.

Sin embargo –una vez más–, la idea que se nos propone no tiene absolutamente nada de unívoco. Por el contrario, se dispersa según la voluntad de una combinatoria, en la que volvemos a encontrar las dos grandes parejas problemáticas, lo ideológico y lo teórico, lo ideológico y lo real. Se trata de la desaparición de la ideología o de una práctica ideológica *en el acceso al concepto*, a la teoría científica. Pero se trata también de la desaparición de la teoría y del concepto *en la historia real*, del que se han distinguido provisoriamente para cumplir con su función de conocimiento. Finalmente, se trata de la desaparición de la teoría o de las ideas y de los conocimientos que existen "bajo forma teórica", *en la ideología*, es decir, en su "realización ideológica", la única que constituye las fuerzas materiales, históricas. La "eternidad" del concepto, la "eternidad" de la historia real, la "eternidad" de la ideología, es decir, la *actualidad*, la *actividad*, la *efectividad* del concepto o de la historia o de la ideología.[33] Entre estas modalidades totalmente heterogéneas de la desaparición, se encuentra

[33] Para esas tres posibilidades, considérese en especial que:

a) " El mojón aún está enclavado en el campo ideológico, *su texto está redactado en su lengua*, incluso si emplea palabras nuevas, el propio rechazo de la ideología se encuentra escrito en lengua ideológica, como es posible verlo de modo tan impactante en Feuerbach: lo "concreto", lo "real", he ahí los nombres que ostenta en la ideología la propia oposición a la ideología [...] pero no debemos olvidar que la frontera que separaba la ideología de la teoría científica fue franqueada hace casi ciento veinte años por parte de Marx; que esa gran empresa y ese gran descubrimiento se encuentran consignados en obras, inscriptos en el sistema conceptual de un conocimiento cuyos efectos poco a poco han transformado el rostro del mundo y de su historia [...]. Podemos ayudar a todos los que se acercan para pasar esa frontera, pero a condición de que nosotros mismos la hayamos franqueado y que hayamos inscripto en nuestros conceptos el resultado irreversible de ese pasaje [...]. No otra cosa quería decir al mostrar que el humanismo real o socialista puede ser objeto de un reconocimiento o de un malentendido, según el estatuto que se le asigne con respecto a la teoría; que puede servir de consigna *práctica, ideológica*, en la misma medida en que esté exactamente adaptado a su función y no sea confundido con otra función diferente [...]. La consigna del humanismo no tiene valor teórico, sino un valor de indicador práctico; es preciso acudir a los propios problemas concretos, es decir, a su conocimiento, para producir la transformación histórica cuya necesidad pensó Marx. Debemos prevenirnos de que en ese proceso ninguna *palabra*, justificada por su función práctica, usurpe la función *teórica*, y que al cumplir su función práctica no desparezca al mismo tiempo del campo de la teoría" (*Pour Marx, op. cit.*, págs. 255-258).

b) "Se trataba, en suma, de recordar con Marx que el conocimiento de

suspendida –como se ve– del concepto "revolucionario". Pero si volvemos a él para saber qué significa, tal vez sea esa suspensión lo que nos autoriza a suponer que en dicho concepto anida lo verdadero.

¿Acaso el propio silencio de Althusser no se encuentra suspendido en las cercanías de ese punto de evanescencia del concepto–que él denominó "el lugar de lo imposible"–[34] como si manifestara su vacilación ante dos formas de desaparecer?

lo real "cambia" en algo a lo real, puesto que le *agrega* justamente *su* conocimiento, pero todo ocurre como si esa *adición* se anulara en el resultado final. Como *su* conocimiento pertenece de antemano a lo real, puesto que no es más que *su* conocimiento, sólo le agrega algo con la condición paradójica de no agregarle *nada*, ya que una vez producido le es reintegrado de pleno derecho y desaparece en él. El proceso de conocimiento agrega en cada paso a lo real su propio conocimiento, pero a cada paso lo real se lo apropia, puesto que es suyo. *La distinción entre objeto de conocimiento y objeto real presenta así esa paradoja de que es planteada sólo para ser anulada. Pero no es nula*, pues para ser anulada debe ser constantemente planteada. Es normal: se trata del ciclo infinito de cualquier conocimiento, que sólo agrega a lo real *su* conocimiento para devolvérselo, y ese ciclo no es ciclo –pero está vivo puesto que *se reproduce*–, porque sólo la producción de nuevos conocimientos mantiene con vida a los antiguos..." (*Positions, op. cit.*, pág. 158).

c) "La influencia de las ideas no es más que la expresión subordinada de una relación de fuerzas entre clases. Lo extraordinario es que Marx tiene en cuenta esa tesis materialista en el planteo de su propias ideas. Se lo puede ver tanto en el Manifiesto como en el Prefacio de 1959, donde la presentación adopta la forma de un tópico. Lo que quiere decir que Marx presenta allí dos veces, y bajo dos formas diferentes, sus propias ideas. Las presenta ante todo como principios del análisis de conjunto [...]: sus ideas se encuentran entonces presentes por todas partes, puesto que se trata de explicar mediante ellas una realidad de conjunto. Pero Marx hace aparecer por segunda vez sus ideas, situándolas entonces en un lugar determinado y limitado de la misma realidad de conjunto; digamos, para retomar la forma del Prefacio de 1959, entre las "formas ideológicas mediante las cuales los hombres toman conciencia del conflicto (de clases) y lo llevan hasta sus últimas consecuencias". Situándolas así, en un lugar definido de las relaciones sociales y de las relaciones de clases (la superestructura), Marx considera sus ideas ya no como los principios de explicación de todo lo dado, sino bajo la única relación de su acción posible en la lucha ideológica. Y a partir de este hecho, ellas también cambian de forma: pasan de la forma de teoría a la "forma de ideología". El materialismo de Marx se mide no tanto por el contenido materialista de su teoría como por la práctica y aguda conciencia de las condiciones, de las formas y de los límites en los que estas ideas pueden volverse activas. De ahí su doble inscripción en el tópico. De ahí la tesis capital de que, por más verdaderas y formalmente demostradas que fueran, las ideas nunca pueden ser históricamente activas en sí mismas, sino bajo formas ideológicas de masas, tomadas en la lucha de clases" (*Le marxisme aujourd'hui*, Enciclopedia Garzanti).

Por eso no nos deja en paz. Tratemos de hacer un buen uso de él. Pues nosotros también nos hallamos en tránsito entre la memoria y la palabra, sin un final previsible.

*Les Sauvestres, agosto de 1988*

# 3
# EL NO-CONTEMPORÁNEO*

Agradezco vuestra invitación y, si se me permite, comenzaré con algunas reflexiones acerca del hecho de que en 1988 un coloquio enteramente consagrado a "la herencia de Althusser" sea organizado en los Estados Unidos, gracias a la perseverancia de Michael Sprinker y a la atmósfera intelectual que reina en este *Humanities Institute.* Me han pedido que sea el primero en hablar: es un honor, pero también significa colocarme, en tanto francés, en una posición embarazosa. Créanme, por favor, un coloquio universitario como éste sería inconcebible hoy en Francia, y muy improbable en la mayoría de los países europeos. Con respecto a algunos de éstos, es preciso que atenúe lo que acabo de decir. Veo aquí a Gregory Elliott, a Peter Schöttler, a Maria Turchetto; es justo reconocer que en Inglaterra ha aparecido recientemente un estudio de conjunto sobre la obra y la actividad política de Althusser,[1] que en Alemania federal se ha comenzado una edición de sus *Obras* (que contiene numerosos textos inhallables en Francia)[2] y que en Italia continúa siendo objeto de discusiones en los círculos de militantes e intelectuales de izquierda.[3] Re-

* Este texto es la traducción de la comunicación que presenté en setiembre de 1988 en el coloquio *The Althusserian Legacy*, organizado por The Humanities Institute, State University of New York en Stony Brook, en la versión revisada para la publicación con el conjunto del coloquio (que aparecerá en Éditions Verso, Londres y Nueva York).

[1] Cf. Gregory Elliott, *Althusser–The Detour of Theory*, éditions Verso, Londres y Nueva York, 1987.

[2] Cf. Louis Althusser, *Machiavelli–Montesquieu–Rousseau, Schriften 2*, y *Philosophie und Spontane Philosophie der Wissenschaftler, Schriften 4*, herausgegeben von Peter Schöttler und Frieder Otto Wolf, Argument verlag, Berlín, 1985, 1987.

[3] Cf. *La cognizione della crisi-Saggi sul marxismo di Louis Althusser*,

cuerdo todos estos hechos para subrayar lo paradójico de la situación: en su propio país, el nombre de este hombre y la significación de sus escritos son objeto hoy de una completa represión, son casi un tabú.

Sin duda es posible invocar varias razones que explican que esto sea así. No podríamos subestimar las consecuencias del escándalo que constituyó el asesinato de su mujer, por parte de Althusser, en 1980. Amigos y adversarios experimentaron la influencia de este hecho (no estoy hablando de toda la basura que el episodio puso de manifiesto), circunstancia a la que los intelectuales evidentemente no consiguen escapar; las relaciones entre el crimen y la locura los ponen particularmente mal, durante tanto tiempo como el que transcurra antes de que se conviertan en materia de la literatura. El "destino de Althusser", para recordar una expresión que emplearon mucho los periodistas, confunde la demarcación entre las esferas de lo "público" y de lo "privado". Deteriora la imagen narcisista de la comunidad intelectual, de la que todos en mayor o menor medida tenemos necesidad.

Pero las razones más fuertes se encuentran manifiestamente en otra parte. Resultan de la prohibición que actualmente pesa sobre el marxismo en general. Durante casi veinte años Althusser fue, más que cualquier otro, *el* filósofo marxista que, en Francia y en otras partes, animaba la controversia. No solamente sus formulaciones y sus posiciones desencadenaron las pasiones y las polémicas entre los "marxistas" de toda clase, sino que también obligó a otros intelectuales a tomar en serio al marxismo y a participar con él en los debates que promovía con sus trabajos de filosofía, economía, teoría política, psicoanálisis, etc. Por su causa –quizá más que la de cualquier otro–, el marxismo no fue simplemente una herencia del pasado, un momento en la historia de las ideas, sino un horizonte y un desafío para el pensamiento en acción.

Entonces se ve con claridad qué representa el hecho de borrar la función desempeñada por Althusser durante todo aquel período. Se trata de un aspecto característico de una operación de censura más general, cuyo sentido resulta muy claro: se trata de negar que, en particular durante los años sesenta y setenta, el marxismo fue algo más que la repetición

---

Centro Studi di Materialismo Storico, Franco Angeli Editore, Milán, 1986. Por otras referencias, remito a mi crónica "Actualité d'Althusser à l'étranger", publicada en *Actuel Marx*, nº 7, primer semestre de 1990.

de formulaciones dogmáticas provenientes de Marx, de Engels, de Lenin, de Stalin o de Mao, de negar que se hayan producido *cambios* y *acontecimientos* reales en su seno en relación con los verdaderos problemas de la sociedad y de la política de entonces. Sí, todo ocurre como si en el más alto nivel sólo importara hacer olvidar que hubo una actividad, una productividad intelectual en el seno del marxismo, intentos y errores, y no sólo recitados e ilusiones. Es preciso, a cualquier costo, que los intelectuales marxistas–y sobre todo los intelectuales comunistas– parezcan retrospectivamente víctimas ingenuas o canallas e impostores al servicio de una inmensa conspiración. Es preciso que nunca hayan sido capaces de pensar por sí mismos, así como es preciso que el marxismo y el comunismo no hayan tenido ninguna *historia real*, como no sea la de la intimidación, de la manipulación y la de la carrera hacia el abismo. No nos asombremos de constatar que esa manera de transformar la historia en no-historia florezca muy especialmente en los países donde el marxismo desempeñó la función más importante en filosofía, en las ciencias sociales, en las humanidades y en la cultura, como en Francia. Pero tengamos cuidado, no sea que los intelectuales que hoy se prestan a esa amnesia de su propia historia no tengan que pagar un precio demasiado elevado, exactamente como los marxistas pagaron demasiado caro las distorsiones que hicieron experimentar a su propia herencia filosófica y cultural. Son ustedes quienes podrán decirnos si, al respecto, la situación es la misma en los Estados Unidos.

Este coloquio ha sido denominado *The Althusserian Legacy*. Debo confesar que también esta expresión me perturba. Una vez más –por razones personales– debo decir que, después de todo, Althusser no ha muerto... Tal vez me equivoque acerca del significado exacto de la palabra *legacy* en inglés. Les ruego no desconocer mi observación, que no es una crítica. Siempre es riesgoso evaluar la herencia de alguien que está vivo. Pero desgraciadamente es así: si bien es cierto que Althusser no ha muerto físicamente, también es cierto que moralmente ya no está vivo, puesto que ya no tiene la posibilidad de comunicarse verdaderamente fuera de un círculo muy pequeño. Él, que siempre había sido hombre de animados intercambios con todos los interlocutores posibles, antes que "autor" egocéntrico; entonces es posible dudar que todavía pueda agregar algo a su obra. Y si esto se produjera, se puede suponer que se trataría de una obra diferente, que emanaría de

alguien diferente...[4] Nuestras discusiones resultarán, pues, intempestivas en varios aspectos. Su relación con el tiempo será muy paradójica. Al evaluar la herencia de Althusser, cada uno de nosotros intentará apropiársela en alguna medida, pese a que todos juntos nos esforzaremos por mantener abierta una obra que, *de facto*, ha sido cerrada.

Pero hay algo aun más grave: ¿qué tenemos para repartirnos? ¿Existe una *obra* de Althusser, en el sentido fuerte de la expresión, un tesoro de pensamientos perdurables? Ésta es la pregunta que, sobre todo, me deja perplejo. Por un lado, y es lo que me impresiona de inmediato, observo –en todo caso en la escena francesa– una sorprendente vitalidad en expresiones que o bien fueron forjadas por Althusser o bien fueron importadas por él de un terreno originalmente especializado en el campo de la cultura general: así, la "lectura sintomática", el "corte epistemológico", la "sobredeterminación", los "aparatos ideológicos del Estado", el "proceso sin sujeto", el "continente Historia"... Muchos las emplean a su manera, mucho más allá del círculo (hoy restringido) de los "marxistas", ignorando muy a menudo los textos donde Althusser las elaboró. Han comenzado a vivir por sí mismas y a cambiar de sentido, de la misma manera que otros filosofemas como la "revolución copernicana", el "desencantamiento del mundo" o el "fetichismo de la mercadería". Pero, ¿podemos en verdad, al igual que para el caso de nuestros célebres conceptos, reconstituir su significado exacto dirigiéndonos a su lugar de origen? Es dudoso, pues en Althusser no existe obra sistemática y completa, con un comienzo, un fin, una continuidad teórica interna. Allí todo, o casi todo, es programático: "premisas sin conclusión" o "conclusiones sin premisas", para parafrasear una expresión de Spinoza que a Althusser le gustaba.

Cuando Althusser publicó *La revolución teórica de Marx* (que a mi juicio sigue siendo su gran *libro*),[5] en el Prefacio ironizó acerca de los "filósofos sin obra" (a los que representaba), esos filósofos de ideas producidos por la coyuntura y por las prácticas sectarias del partido comunista en la época

[4] Recordemos aquí las provocativas reflexiones de Spinoza en el escolio de la proposición 39, en la IV parte de la *Ética*.

[5] *Para leer El Capital*, *Elementos de autocrítica*, *Curso de filosofía para científicos. Introducción: filosofía y filosofía espontánea de los científicos* son, sin duda, libros que, leídos como tales, no trasmiten el sentimiento de la misma culminación estética y teórica. La otra excepción es el pequeño *Montesquieu, la política y la historia*, esa maravilla.

de la guerra fría. ¡Cuánta ironía, si al fin de cuentas él mismo no era otra cosa que un "filósofo sin obras"! El hecho es que su "herencia" consiste en un puñado de nociones equívocas, en uno o dos verdaderos libros y un cierto número de textos que se presentan como incentivos o fragmentos, algunos, muy desarrollados (como los de *Para leer El Capital*), algunos soberbiamente escritos (no todos), siempre en estrecha dependencia de una cierta coyuntura (política, discursiva), y terriblemente extravagantes tanto por su estilo como por sus posiciones. Sin duda resulta demasiado tarde para conferir una unidad a lo que él mismo llamaba sus "intervenciones", puesto que la suerte inevitable de una intervención es la de borrarse en sus propios efectos. Pero en otro sentido es demasiado pronto para saber si algo de esas intervenciones todavía tendrá influencia mañana en el pensamiento filosófico o en la política, si continuará estando verdaderamente activo: para el balance, quizá sea necesario que transcurra una generación aún.

Sin embargo, ¿es seguro que será así? ¿Y si fuera tiempo –en ese momento suspendido en que todavía nos encontramos, a mitad de camino entre el recuerdo y la historia– de evitar, simultáneamente, las pedestres disertaciones acerca de la Unidad de la Obra y los mitos grandilocuentes sobre la Tragedia del Hombre, los comentarios académicos y las investigaciones psicológicas? ¿Y si lo que importara para nosotros, *hoy* mismo, fuera el valor que podemos reconocer a algunas de las *cuestiones* que Althusser planteó? Un valor que provendría precisamente de que son cuestiones "no contemporáneas", que van contra la corriente con respecto tanto del marxismo ortodoxo como de lo que es preciso llamar la ortodoxia del antimarxismo, pues desgarran la imagen demasiado lineal de un marxismo condenado a desaparecer sin dejar huellas, de la misma manera que en su tiempo contribuyeron a desgarrar la imagen de un marxismo maquillado como "concepción del mundo dominante". He ahí la pista que desearía intentar seguir.

Hablé de cuestiones. Si nos preguntamos cuál era su objeto, probablemente la opinión general sea que tenían que ver con la teoría marxista. De manera algo diferente, sugeriría que concernían ante todo a *la relación del marxismo* (en tanto teoría) *con el comunismo* (en tanto movimiento político y "tendencia" histórica). En efecto, no nos equivoquemos con

lo que Gregory Elliott denominó, en su excelente presentación de Althusser, el "rodeo de la teoría: si la teoría es un rodeo, o hace un rodeo, significa que no es un fin en sí misma". El pretendido *teoricismo* de Althusser provocó en su tiempo violentas discusiones, arrastró al seno mismo de sus posiciones una aguda contradicción, precisamente porque exigía a la "teoría" que se trasformara finalmente en "práctica revolucionaria", en la perspectiva del comunismo. Cuando, en el transcurso de esas discusiones, Althusser propuso una "nueva definición" de la filosofía como "lucha de clases en la teoría", esta formulación pareció dar vuelta la conceptualización inicial, pero más que nunca se trataba de expresar que el marxismo no tenía significación propia (y "problemática" original) *más que* en la medida en que fuera teoría *de* la tendencia al comunismo y *en vistas* de su realización. El criterio de aceptación o rechazo de una proposición "marxista" era siempre el mismo, fuera presentado como "epistemológico" o como "filosófico"; el hecho era hacer inteligible una *política comunista* o no.[6]

Llegados aquí, resulta forzoso preguntarse qué quiere decir esa palabra, "comunismo". Se presenta una nueva dificultad que corre el riesgo de asignar una limitación muy estrecha a esa actitud "crítica" hacia el marxismo. Si es cierto que Althusser quiso hacer de la política comunista la medida de los poderes de la teoría marxista, ¿al mismo tiempo no sustrajo al concepto de comunismo de cualquier crítica? ¿Acaso no es esto lo que testimonia en la práctica su fidelidad (que algunos considerarán como ciega) al partido comunista (o, más bien, al ideal de partido comunista) que mantuvo hasta el final? ¿Dónde está la ventaja, si es que resulta necesario plantear una actitud "crítica" frente al marxismo, de una actitud a-crítica frente al "comunismo"?

No hay duda de que para Althusser "comunismo" representó siempre el nombre (propio) de la liberación, en relación con todas las explotaciones y opresiones, y designará unívocamente al movimiento de conjunto al que contribuyen todas

[6] Así, en *Para leer El Capital*, Althusser rechazaba el "hegelianismo" (o, más exactamente, el "concepto hegeliano de tiempo histórico") porque su carácter teleológico volvía impensable de tal política, al identificar el comunismo con el "fin de la política", sean cuales fueren los "vuelcos materialistas" que la afectaran. Más adelante reivindicaría algo de Hegel (e incluso algo esencial: el "Proceso sin Sujeto(s) ni Fin(es)"), exactamente por la misma razón, como una de las condiciones teóricas que permiten pensar el comunismo en términos de infinita lucha política.

las formas de lucha por la libertad y la fraternidad en nuestras sociedades (comprendidas las sociedades "socialistas"). Incluso podemos llegar más lejos. Althusser nunca dejó de cuestionar las *imágenes del comunismo* que arrastran a la teoría y a la ideología marxistas; pero lo hizo en nombre del propio comunismo. Así, fue adoptando una actitud cada vez más crítica hacia la imagen evolucionista que reinaba en la ortodoxia marxista (y marxista leninista), que hacía del comunismo un estadio final de la "transición socialista". Lo mismo para las imágenes apocalípticas que hacían del comunismo una "sociedad de transparencia", donde la obligación de las relaciones de producción daría lugar a la "libre asociación de las personas", a una sociedad "sin contradicciones" y "sin ideología". Sin duda que la propia tradición marxista y el propio Marx propusieron diversas imágenes del comunismo y del camino hacia el comunismo. Por su crítica radical a los esquemas de periodización y a la transparencia, Althusser finalmente encontró la más sobria de las "definiciones" de comunismo que se pueda encontrar en Marx (ante todo en *La ideología alemana*), al tiempo que quizá la más materialista, la menos dependiente de algún "silogismo de la razón", la que hace de él "no un Estado del futuro, sino el movimiento real que destruye el estado de cosas existente".

Esto no impide que, a pesar de sus incursiones por el lado del materialismo histórico (desarrolladas, sobre todo, por sus discípulos), en realidad Althusser nunca fuera un *teórico (marxista) de la sociedad*, sino más bien un *filósofo*, preocupado ante todo por la "transformación de la filosofía"[7] desde un punto de vista comunista. Lo que realmente le interesa es la subversión que experimenta la filosofía cuando comienza a interrogarse sobre sus propias condiciones políticas internas. Para Althusser, dicho interrogante no puede apoyarse más que en un "punto de vista" comunista, porque esas condiciones surgen de una dominación e incluso de una dominación por parte del *Estado*. Lleva, entonces, hasta el extremo la tensión latente entre la *teoría marxista* y el *comunismo de Marx* y nos obliga, hoy más que ayer, a clarificar la idea que nos hacemos acerca de lo que es una crítica "comunista"

[7] Título de la conferencia pronunciada en Granada, en 1976 (edición española: *La Transformación de la filosofía*, Universidad de Granada, 1976; traducción inglesa, en L. Althusser, *Philosophy and the Spontaneous Philosophy of the Scientists and Other Essays*, ediciones Verso, Londres, 1990).

de la teoría marxista (que es todo lo opuesto a una crítica "revisionista" y, más en general, al tipo de crítica más difundido en nuestro tiempo) y de lo que vale prácticamente. Pero del mismo modo, nos obliga a mirar de frente la tensión mayor que reina en el corazón de la propia noción de "comunismo". Ésta se nos manifiesta, filosóficamente, bajo los más opuestos atributos: remitiendo simultáneamente a un *materialismo* absoluto (condición misma para que se trate de un concepto *político* de comunismo) y a una *negatividad* absoluta (condición para sustraer al comunismo a cualquier imagen "realista", es decir, utópica). Sería necesario que el comunismo fuera a la vez un "modo de producción" definido, y la "destrucción" universal, infinita, de todas las formas de sometimiento humano (destrucción que ya ha comenzado y que nunca tendrá fin).

Aquí se impone la comparación con otras figuras del pensamiento marxista del siglo XX, que afrontaron el mismo dilema a partir de puntos de vista diferentes. Es posible pensar en Korsch y en su proyecto de un "marxismo del marxismo", o de una "autocrítica" del materialismo histórico. En Benjamin y su deconstrucción de la teleología del "progreso" en el pensamiento socialista general. Incluso en Gramsci y en su consigna de un historicismo "absoluto", en tanto relativiza su propia posición en la historia. Pero la comparación que me parece más inabarcable es entre Althusser y el "joven" Lukacs, quienes forman un par de figuras casi simétricas. Si hay un texto de la tradición marxista en el que nos hace pensar *La revolución teórica de Marx*, ese texto es *Historia y conciencia de clase*, ese libro sorprendente, también él objeto de una "autocrítica" por parte de su autor, también él constituido por una serie de ensayos donde conviven estrechamente la filosofía y la política. Ambos están organizados en torno de la misma ardiente cuestión, la del "fin de la filosofía". Para Lukacs, la filosofía debe *realizarse* en la historia, porque ésta representa el advenimiento de la unidad del Sujeto y del Objeto, el advenimiento de la conciencia de sí bajo la especie del proletariado en el proceso de hacer la historia. Mientras que el libro de Althusser sugiere que la práctica (sea científica o revolucionaria) es por siempre irreductible a la conciencia de sí. La filosofía en tanto "práctica teórica" tiene, pues, ante todo por tarea la de criticar a fondo las ilusiones de la "conciencia" bajo todas sus formas, de ayudar en alguna manera a los hombres, a las fuerzas de la historia, a superar

el punto de vista de la conciencia. Por eso, en estos dos grandes libros pueden verse los dos bordes de la teoría comunista en el marxismo del siglo XX, cuya propia oposición indica que se ha recorrido un ciclo completo. Sin contar con que también tienen en común buscar, cada uno a su manera, un *nuevo modo de escritura* para la filosofía marxista, circunstancia muy reveladora del lugar singular que ocupan en la historia contemporánea de las "aventuras de la dialéctica".

Como se sabe, fue Lukacs quien forjó el concepto de un "Sujeto de la historia", al identificar completamente el proceso objetivo o "sustancial" del desarrollo capitalista con el proceso de transición "subjetivo" de la clase revolucionaria, pasando de la alienación a la conciencia de sí; en el capitalismo la conciencia de sí se encuentra totalmente reificada, por ende, negada, en tanto tal, mientras que en el comunismo será totalmente liberada, por lo tanto, realizada. Pero las discusiones sobre estos temas llegan virtualmente a su fin cuando Althusser demuestra que la ideología (comprendida la propia ideología del proletariado), puesto que es real, nunca puede coincidir perfectamente con la práctica en la unidad de una conciencia: por eso la propia posibilidad de un "Sujeto de la historia" desaparece. Esto no quiere decir que no haya lucha de clases, que no haya *antagonismo*, ni que, en consecuencia el proletariado no tenga un rol revolucionario. Eso quiere decir que la práctica real del proletariado siempre puede entrar en contradicción con sus representaciones. E incluso que resulta inevitable. Se puede hablar entonces de limitación estructural, o incluso de "finitud". Al fin de cuentas, Lukacs, para quien la revolución soviética había arruinado definitivamente las concepciones "ortodoxas", cientificistas y reformistas del marxismo clásico, se proponía *fundar* al fin, intrínsecamente, la dialéctica marxista. Sin embargo, Althusser, quien no creía en las posibilidades de éxito de los intentos de reformas de la ortodoxia "marxista leninista", logró *anticipar* al menos filosóficamente la nueva "crisis" del marxismo contemporáneo, viendo con claridad que sobrepasaba todo lo que cualquier marxista estaba dispuesto a admitir, en tanto ponía en jaque a la propia noción de una *política proletaria*.[8]

[8] No deja de impresionar la simetría existente entre *La revolución teórica de Marx*, de Althusser, e *Historia y conciencia de clase*, de Lukacs. Sin embargo, a pesar de algunas alusiones críticas, dudo que Althusser haya leído por entero el libro de Lukacs, cuya traducción francesa completa

Acabo de referirme a algunos temas que han aparecido entremezclados en mi exposición: comunismo y teoría marxista, filosofía y política, revolución proletaria y "crisis del marxismo". En el fondo, todos se disponen en torno a una gran aporía de la historia contemporánea: si el comunismo se encuentra fuera de la historia, por tanto fuera de la lucha de clases, entonces no es más que un mito especulativo o religioso entre tantos otros; pero si el comunismo sólo es el proceso de la historia actual (o la dirección en la que evoluciona espontáneamente), nunca se realizará. ¿*Cómo romper, desde el interior, con la propia corriente de la historia*?[9] ¿Cómo disociar prácticamente lo que es *dominante* en la lucha de clases de lo que es *determinante*? Este enigma podría permitirnos comprender mejor por qué, en páginas famosas de *Para leer El Capital*, Althusser había hecho de la "no-contemporaneidad" la esencia misma del tiempo histórico. Y quizá podríamos decir que su originalidad consiste en haber sometido este enigma a una triple operación de desplazamiento y reformulación:

**1.** El antagonismo de clase es permanente, surge de la propia estructura de la explotación. Pero las formas que reviste *no dejan de transformarse*. Por eso la cuestión crucial que se plantea a propósito de la "capacidad política" del proletariado y de las organizaciones proletarias consiste en saber si se mostrarán capaces de reconocer el cambio de las formas de la lucha de clases en las que ellas mismas están atrapadas, para poder "hacer política" con ellas.

**2.** El campo o "elemento" de la política en general *es la ideología*: al respecto podemos remitir a algunas indicaciones "escasas pero preciosas" de Marx, que procuran pensar la política, comenzando por la expresión del Prefacio de la *Crítica de la economía política*, según la cual "es en las formas ideológicas" de la conciencia social donde los antagonismos

---

(publicada pese a las protestas del autor) data de 1960. Con gusto sugeriría un eslabón intermedio entre ambos: las *Aventuras de la dialéctica* de Merleau-Ponty (1955), en el que todas las críticas de la filosofía comunista encuentran origen en una minuciosa discusión de Lukacs, que incuestionablemente fueron percibidas por Althusser (mucho más que los textos de Sartre) como un gran desafío intelectual.

[9] ¿Cómo se hace, tirándose de los propios cabellos, para salir del pantano, como hizo el barón de Münchhausen? –preguntaba en su momento Michel Pêcheux–, cf. *Les Vérités de la Palice*, éditions François Maspero, col. "Théorie", París, 1975.

históricos son "llevados a término" por la lucha (*ausfechten*). Se comprende al mismo tiempo por qué la lucha de clases proletaria no puede ahorrarse un momento *teórico*. Idea que no carece de relaciones con la de la "hegemonía" gramsciana: la "ciencia" importa a la práctica revolucionaria no tanto para "explicar lo real", y menos aún para prever el futuro, sino sobre todo para transformar la ideología de masas, la ideología del *propio* proletariado. Y sin duda que al respecto sería posible interrogarse en qué consiste ésta en realidad, pero ese programa rápidamente es desplazado por tercera vez.

**3.** *La ideología no es la conciencia* (tampoco la conciencia "social" o "colectiva", ni la "falsa conciencia"): es, más bien, la *inconsciencia* (cuyas formas de la conciencia sólo son un aspecto y una consecuencia). En este punto, Althusser no sólo se opone a Gramsci, sino también al propio Marx. Fue llevado a criticar la propia fórmula (la que acabamos de recordar) que permitía un instante antes marcar la autonomía de la política, planteando que su verdadera "materia" estaba constituida por las mediaciones ideológicas que sobredeterminan cualquier antagonismo de clases (y, así, determinan sus formas *concretas*).

Son esos sucesivos desplazamientos los que otorgan a las formulaciones de Althusser sobre la ideología su aspecto ambivalente, al mismo tiempo "constructivo" y "deconstructivo". ¿Qué producen en definitiva? ¿No llevan a un resultado contradictorio? En esto consiste toda la cuestión. Antes de discutirla, nos es preciso subrayar hasta qué punto la posición de Althusser parece embarazosa y paradójica en relación con las *formulaciones del propio Marx* sobre la ideología. Althusser prácticamente nunca dejó de pretender que sus proposiciones correspondieran fielmente a los propios conceptos de Marx (incluso que constituyeran un "retorno" a la autenticidad de Marx). Pero no resulta menos evidente que su argumentación implica la existencia de una contradicción irreductible en el corazón de la definición de ideología en Marx.

Althusser ve un corte teórico con toda causalidad expresiva y un paso decisivo hacia el *materialismo* en el hecho mismo de introducir el concepto de "ideología" en la teoría de las formaciones sociales (más precisamente en el hecho de introducir juntos los conceptos de "modo de producción" y de "ideología", como lo hace Marx alrededor de 1845). Pero considera al mecanismo de la ideología descripto por Marx

(comprendidos sus análisis del fetichismo) como profundamente *idealista*, y ve en él a la fuente permanente de la tendencia del marxismo a regresar a modos de explicación esencialistas de la historia. A partir de entonces, sólo quedaba una posibilidad: bajo el *mismo nombre* de ideología, introducir un concepto fundamentalmente *no marxista*, presentándolo como el único concepto *marxista* posible de la ideología, el único compatible con el materialismo histórico. Hacer jugar a Marx en contra de Marx: esa estrategia se encuentra en el corazón de la "lectura sintomática" practicada en *Para leer El Capital* y en otros comentarios de los textos clásicos.

Admitamos que el reconocimiento de esa aporía no tenía nada absolutamente de nuevo en la historia del marxismo. Ante todo, había proporcionado el hilo conductor a sus diversas refundaciones filosóficas. Pero Engels, al igual que sus sucesores, veía en ella ante todo una *carencia*, un efecto del desarrollo desigual de la teoría, considerando que una sociología marxista completa debería incluir al mismo tiempo una teoría de la "estructura" económica y una teoría de la "superestructura" ideológica.[10] A la obra del propio Marx se debería la explicación de las leyes económicas del capitalismo, a la que ahora convenía agregar la explicación de la superestructura. Y lo que es más, desde el punto de vista filosófico, la clave de esa adición era invariablemente buscada en la dialéctica del *ser* (social) y la *conciencia* (social) (según el juego de palabras ya presente en Hegel, *Sein/Bewusstsein*, el que fue considerado de allí en más como el poseedor del secreto del propio materialismo). Engels, pero también Kautsky, Plejanov, Lenin, Labriola, Gramsci, e incluso Lukacs o Sartre, a pesar de todas sus divergencias, se alinearon en torno a esos dos postulados, de los que extrajeron efectos más o menos interesantes. Pero la posición de Althusser fue exactamente la inversa. Rechaza toda "dialéctica" del Ser y la Conciencia (o del Ser-consciente), tanto en sus variantes mecanicistas como en sus variantes especulativas. No se propone *agregar* una teoría de la "superestructura" a la teoría existente de la "estructura", sino, por el contrario,

[10] Pienso, ante todo, en los brillantes desarrollos de *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, y en sus últimos escritos. Cf. mi estudio "The Vacillation of Ideology", en Cary Nelson y Lawrence Grossberg (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, University of Illinois Press, Urbana y Chicago, 1988.

*transformar* el propio concepto de estructura, mostrando que "producción" y "reproducción" son procesos que dependen *originariamente* de condiciones ideológicas inconscientes. En consecuencia, se vuelve imposible representarse la formación social en términos dualistas –tesis que, lógicamente, debe llevar hasta el completo abandono de la metáfora de la "superestructura"–.[11] Es preciso construir otro concepto de complejidad histórica, que descanse en postulados sociológicos, antropológicos y ontológicos nuevos.

Sin embargo, ¿por qué deberíamos admitir que en Marx la definición de ideología es contradictoria? Al recorrer la obra de Althusser, me parece que encontramos dos razones: una, filosófica, *a priori*, y la otra, política, *a posteriori*.

Comencemos por el argumento filosófico. Consiste sencillamente en extraer la consecuencia de la imposibilidad que existe para definir, con todo rigor, a la ideología como un "reflejo" de la realidad (es decir, de las fuerzas y de las relaciones de producción), confiriéndole *simultáneamente* una "acción" (o una "acción de retorno") efectiva sobre el comportamiento de los individuos y los grupos: a menos que se admita implícitamente que las ideas son en sí mismas materiales, o que son fuerzas espirituales que determinan el curso de la historia. Esta segunda solución es incompatible con la tesis marxista que hace de la lucha de clases la causa de los cambios históricos, mientras que la primera resulta excluida por la noción "representativa" de la propia conciencia. Althusser piensa que el marxismo nunca salió en verdad de ese círculo vicioso, que es un círculo ontológico, el del dilema clásico del idealismo: o bien las "ideas", la "conciencia", no tienen *nada* de real (no agregan nada a la realidad, como no sea una representación), o bien en realidad lo son *todo* (pues todo cambio real es el efecto de mediaciones ideales). Un paso más y el mismo dilema se reproduce en términos epistemológicos: se supone que la forma de conciencia al actuar en la historia es la *verdadera* conciencia, en tanto reflejo "puro", "adecuado", de la realidad. Pero la objeción surge de inmediato: si la "conciencia" tiene efectos históricos, ¿no los consigue más bien en tanto conciencia *falsa*, al obstaculizar el curso de la historia ("demorándola" o haciéndola "desviar" de su esencial línea recta)? Por cierto

[11] Al menos en tanto de ideología se trate: la noción de una "superestructura política", constituida por el conjunto de instituciones o de aparatos del Estado, puede conservar una significación descriptiva.

que no sería difícil demostrar que ese círculo vicioso, al mismo tiempo ontológico y epistemológico, recicla dilemas teológicos para aplicarlos a la cuestión del progreso histórico: ¿la historia "avanza por el buen camino" o por "el mal camino", son el *bien* o el *mal* quienes "hacen la historia"?... Más interesante aún sería indicar cómo todo esto arraiga en la manera contradictoria en que Marx trató el problema *antropológico*: por un lado, extrayendo de su análisis de las relaciones sociales de producción y de intercambio esa consecuencia de que conviene renunciar a cualquier noción de "esencia del hombre"; por el otro, al expresar su descubrimiento del rol determinante de las fuerzas económicas en términos que hacen de la "producción" prácticamente la esencia social del hombre, cuya conciencia no sería más que la manifestación o el fenómeno.

Con respecto al argumento político, el mismo toma nota de los efectos que la noción de ideología, una vez puesta en acción por el movimiento socialista –y sobre todo por las revoluciones comunistas–, acarreó en la práctica. Al comienzo, se podría decir que la posición de Marx era doblemente *negativa*:[12] si el proletariado es *la* fuerza revolucionaria, lo es al mismo tiempo en tanto clase "radicalmente explotada" (atada por las "cadenas radicales") y, por su propia situación, en tanto "desprovista de cualquier ilusión ideológica" sobre el mundo existente. *Eigentumslos* e *Illusionslos* escribe Marx. Pero muy pronto esta concepción mostró ser insostenible, desde el momento en que, para cumplir su misión histórica, el proletariado debía constituirse en fuerza colectiva, en "partido" político en el sentido amplio de la expresión. Surgen entonces nociones como "conciencia de clase"[13] socialista o comunista (*Weltanschauung*, *Geschichtsauffasung*), cuya significación no deja de oscilar entre la idea de conciencia como *identidad* y la de conciencia como *organización*. La noción de ideología proletaria es particularmente sintomática: desde el punto de vista de Marx (del Marx de *La ideología alemana*) es una pura y simple contradicción en los términos; pero al cabo de una inevitable "deriva", es a ella a quien encontramos en el centro de la manera perversa en que la "dictadura del proletariado" fue concebida y practicada en la Unión Soviéti-

[12] Cf. mi estudio citado antes, *The Vacillation of Ideology*.

[13] Inhallable en Marx, incluso si la distinción de la "clase en sí" y de la "clase para sí", o la oposición de las actitudes "reformista" y "revolucionaria" en la clase obrera se le acercan.

ca y en otros países socialistas. Se presenta entonces como la base de la propia "ciencia proletaria", como la expresión del "punto de vista de clase" que permite transformar la sociedad de conformidad con las "leyes del socialismo científico", pero imponiéndoles a los individuos las normas represivas de una moral, de una filosofía, de una estética "proletarias". *Así, vemos a una "ideología revolucionaria" instituirse en "ideología dominante"*, lo que no sólo representa una contradicción teórica, sino que también produce efectos políticos dramáticos. Y en vez de ver al "Estado" transformarse en "no-Estado" (para hablar como Lenin), vemos un "no-Estado" virtual, embrionario (los soviet y su democracia de masas), convertirse en el "Estado" en el sentido más clásico. En otros términos, vemos al proletariado convertirse en una clase *dominada en su propio nombre*. Y a los comunistas atrapados en la trampa de su propia "dialéctica".

¿Qué hay entonces de la noción de ideología que Althusser proponía a cambio? Sabemos que se apoya en la idea de que el "elemento" general de toda relación "vivida", individual o colectiva, en lo real–es decir, en las fuerzas e instituciones de la historia– es *lo imaginario*.[14] No tiene, pues, gran cosa que ver con Marx o con Hegel, sino que procede más bien de Spinoza y más aún de Freud, es decir, de filosofías que reflexionan la unidad del aspecto cognitivo y el aspecto afectivo en el funcionamiento psíquico, y que hacen de la ambivalencia una característica esencial de las relaciones trans-individuales. Pero si la existencia humana se desarrolla siempre en el elemento de lo imaginario, nunca saldrá definitivamente de él, incluso si es cierto que las modalidades de esa dependencia estructural pueden cambiar, que se modifican realmente según los comportamientos (una "práctica" en el sentido fuerte del término –sea política, estética o científica– produce efectos reales en la medida en que cambia la posición relativa de los "sujetos" en lo imaginario). *Lo "real"*

[14] Esta misma formulación es peligrosa, a menos que se precise de inmediato que *"real" quiere decir práctico(s)*, y que no apunta a una "cosa" o a un "objeto" dados. Reemplazar la "conciencia" por lo "imaginario" es, pues, la contrapartida del reemplazo del "objeto" por la "práctica" en una concepción materialista de la realidad. Lo que implica que lo imaginario no es ni un reflejo ni una reproducción, sino una producción de identidades, de representaciones y de discursos. Es un proceso de *ficción* en el sentido activo del término, como lo expone con acierto Michael Sprinker en su libro *Imaginary Relations–Aesthetics and Ideology in the Theory of Historical Materialism*, éditions Verso, Londres y Nueva York, 1987.

*y lo "imaginario" no son, pues, contrarios*. Son indisociables uno del otro: el pensamiento de lo real pertenece a lo real, en un proceso infinito (lo que significa también que ninguna teoría, por más científica o exacta que fuere, nunca constituirá una imagen completa, un doble de lo real). Lo Imaginario y lo Real se montan o se "muerden" uno a otro, no forman "mundos" separados, sino que constituyen juntos lo que percibimos en los hechos como "un mundo", sea coherente o conflictivo.

¿Por qué decir entonces que las ideologías son fundamentalmente inconscientes? Por cierto que no se trata de sugerir que les *faltaría* la conciencia: se presentan más bien como una producción de la conciencia y de sus formas para individuos y grupos, como una producción de modos de representación, de "estar en el mundo" y de identidades subjetivas, siempre anudadas a elementos no representativos (esperanzas y temores, creencias, valores morales e inmorales, aspiraciones a la liberación o a la dominación, a veces inextricablemente mezcladas). Pero esta combinación que operan depende cada vez de que no se encuentre en el poder de ningún "sujeto" capaz de dominar o de crear el mismo: limitaciones materiales de la división del trabajo, de formas de la propiedad, etc., y limitaciones no menos materiales del lenguaje, del deseo, de la sexualidad. Las ideologías son ante todo las diferentes formas *históricas* en que las condiciones *inconscientes* pueden ser elaboradas para permitir a individuos y a grupos imaginar su propia práctica.

Subrayémoslo pronto: nada, en semejante concepción, prohíbe pensar al conocimiento científico o a la acción política. Pero sí nos prohíbe creer que el conocimiento pueda ser "puro" de toda mistificación ideológica, que pueda alcanzar el saber absoluto o que la política pueda transformarse en un ajuste puramente "racional" de los medios y los fines, en liberación total de su propia ideología para aquellos que la "hacen" o, a la inversa, en pura manipulación instrumental de la ideología de los otros. Dicha concepción se opone, pues, al mismo tiempo al positivismo y al cientificismo, al decisionismo y al voluntarismo. Ve en el conocimiento científico un "corte" prolongado frente a convicciones ideológicas particulares, determinadas (nunca con la ideología en general), así como ve en la política una determinada transformación de las relaciones sociales (pero no una "transformación del mundo", como tal). Señala, pues, la existencia de *límites* intrínsecos al

conocimiento y a la política, que no son una renuncia intelectual de tipo nihilista o relativista, sino las condiciones para un mayor realismo. Se trata de aumentar el *grado de necesidad* del conocimiento y de la propia libertad. No hay acción efectiva que no sea la necesaria y de necesidad que no sea acabada.

Y, sin embargo, si lo que está en cuestión es la política comunista –una política que se define como transformación del sistema capitalista, de la estructura de explotación dominante en nuestras sociedades–, ¿cómo escapar a la impresión de que una semejante concepción filosófica es incompatible con la idea de una auténtica revolución? La sospecha no data de hoy. Se alimenta de viejos filosofemas acerca del determinismo y la libertad. Por cierto que no se saldrá del atolladero volviendo a decir que las imágenes revolucionarias del "reino de la libertad", o del nacimiento del "hombre nuevo" pertenecen a lo imaginario (bien podría ser, en efecto, que fueran formas de subjetividad mesiánica o de utopía sin las cuales no existiría movimiento revolucionario de masas). Y tampoco es demasiado satisfactorio explicar que la introducción de lo Imaginario en la Estructura social, como uno de sus aspectos necesarios, abre a la práctica revolucionaria todo un nuevo campo para desplegarse: el de la cultura, del arte, incluso de la religión, etc. Parece que lo que nos faltaría sería más bien una explicación de las razones que *confieren (al menos virtualmente) a los oprimidos o a los explotados un rol activo privilegiado en el funcionamiento de la "ideología"*.

Me parece que es allí donde el proyecto de Althusser debe enfrentar una prueba crucial. De manera completamente formal, la cuestión se presenta como un contraste entre dos aspectos de la ideología: el aspecto neutro, simétrico, de la ideología en general (todo hombre–nos dice Althusser– es un "animal ideológico", todo individuo es igualmente "interpelado como sujeto" por la ideología), y el aspecto tendencioso, asimétrico (existen "ideologías de clase", mejor aún, existe un "carácter de clase" de las ideologías; en otros términos, el imaginario se encuentra materialmente determinado por antagonismos sociales). ¿Cómo se articulan estos dos aspectos? Puede recordarse que en *La revolución teórica de Marx*, Althusser se había conformado con plantear la cuestión. En su famoso artículo sobre los "aparatos ideológicos del Estado" (recogido en *Posiciones*), había esbozado una respuesta aun-

que en términos fragmentarios, que corrían el riesgo de aparecer como perfectamente contradictorios con otras tesis concernientes al rol de "educación" de las masas oprimidas y de crítica de la ideología dominante que desempeñaría la lucha de clases. Todo lo que podemos hacer aquí es intentar razonar a partir de los elementos incompletos que nos propone Althusser, tratar de deducir la orientación.

Ante todo diré que dos esquemas clásicos me parecen absolutamente prescindibles. Por una parte, lo que se puede llamar el esquema "platónico": la idea de que la fuente de las ideologías de clase (o de la capacidad de las ideologías para sostener y "reproducir" una dominación de clase) reside en la ignorancia, en las ilusiones de la masa desprovista de educación, de las gentes del "común", es decir, de los propios dominados. Por otra parte, lo que se puede llamar el esquema "hobbesiano": la idea, simétrica de la anterior, de que las ideologías de clase tienen su fuente en la capacidad de los "amos", de las clases dominantes o de sus "ideólogos profesionales" para imponer a las masas, en su propio interés, sus propias representaciones (procesos que se pueden describir en términos morales o en términos técnicos, evocando tanto la maldad y la astucia de los amos como el control que ejercen sobre las redes de comunicación, la aptitud que desarrollan para emplear todas las sutilezas y ambigüedades del lenguaje, etc.). Tanto en un caso como en el otro, volveríamos a las nociones idealistas de "error" y de "ilusión", de "falsa conciencia" o de conciencia "falseada".

Pero no basta con remitir a la diferencia de experiencias colectivas que son "vividas" por los dominantes y los dominados (incluso si queda en claro que dicha diferencia existe: es bien dudoso que no sean las mismas prácticas que forman la explotación experimentada por unos y su organización, por parte de los otros...), pues no habría aquí más que una tautología. Por el contrario, se puede suponer que el eslabón faltante en el razonamiento concierne a la articulación del aspecto *individual* y del aspecto *colectivo* de las ideologías (el que remite a los grupos, a las clases, a las masas). El mecanismo de la ideología en general concierne al individuo (y esto es lo que indica, en última instancia, el recurso a la noción de "sujeto": incluso un "sujeto colectivo" no será nunca más que un conjunto de individuos que identifican recíprocamente sus experiencias subjetivas). Pero los referentes simbólicos (Dios, la Ley, la Nación, la Revolución, etc.) en nombre

de los cuales los individuos son "interpelados como sujetos" (incluso aquí, imaginariamente, *los interpelan*), y gracias a los que sus prácticas resultan insertas en instituciones, son necesariamente colectivos. Digamos que producen un *efecto de comunidad*.[15]

La modalidad de esa articulación (que me lleva de nuevo a subrayar que el funcionamiento de las ideologías resulta fundamentalmente *trans-individual*) es, pues, lo que importa ante todo. Reconozcamos que en este punto Althusser no nos ayuda mucho, incluso si se toma en cuenta su insistente sugerencia: los aparatos ideológicos del Estado no son "ni públicos ni privados", es decir que operan más allá o por encima de esa distinción institucional.

*Lógicamente*, me parece, sin embargo, que su posición debería ser la siguiente: para que la ideología dominante extienda sus efectos más allá de la experiencia de los propios dominadores –más allá de las fronteras de su "mundo privado"–, para que se convierta en "normal" (y normativa) en la sociedad, es preciso que sea *universal* en un sentido fuerte, no puramente formal (Hegel habría dicho "concreto"). La pregunta que se plantea entonces es la siguiente: ¿qué experiencia (imaginaria) es susceptible de ser *universalizada* en el sentido fuerte, es decir, al mismo tiempo generalizada en la sociedad e idealizada en las conciencias? La mayoría de los teóricos sociológicos de la "legitimidad" y de la "hegemonía" responden: es la experiencia de los propios dominadores (sus valores, su estilo de vida, su concepción del mundo, su capital simbólico, etc.). Ahora bien, sería preciso responder *al revés*: no ante todo la experiencia "vivida" de los dominadores, sino la experiencia "vivida" *de las masas dominadas* que (Marx lo decía de la religión) implica al mismo tiempo aceptación o reconocimiento y protesta o rebelión contra el "mundo" existente.[16] Llegamos así a esta tesis paradójica: en última instancia, *no existe ideología dominante que sea la ideología de los dominadores* en tanto tales (por ejemplo, no existe ideología "capitalista" dominante). La ideología dominante en una sociedad dada es siempre una universalización espe-

[15] Es posible recordar que en *Para leer El Capital*, Althusser había interrumpido el desarrollo introductorio (de hecho, redactado *a posteriori*) sobre la cuestión del *efecto de sociedad* y de su "producción".

[16] Al reflexionar la cuestión desde un punto de vista apasionadamente contrarrevolucionario, Nietzsche tuvo una aguda percepción de esta situación: una ideología "dominante" (como el cristianismo, los derechos del hombre) es siempre, según su terminología, una "moral de esclavos".

cífica del imaginario de los *dominados*: las nociones que elabora son las de la justicia, de la libertad y la igualdad, del trabajo, de la felicidad, etc., cuya significación potencialmente universal proviene justamente de que pertenecen al imaginario de individuos cuyas condiciones de existencia son las de las masas o del pueblo.

Entendamos bien que no se trata aquí ni de "ilusión" ni de "alienación" (aunque más no fuera porque el discurso típico de la ideología dominante no consiste en presentar un cuadro donde la justicia o la felicidad reinan en la tierra –ya se han realizado en la sociedad–, sino como valores y objetivos por los que convendría luchar en común). Si existe mistificación, la misma reside únicamente en la denegación de un antagonismo estructural entre los dominantes y los dominados. Pero esta única, y muy simple, razón basta para introducir la ambivalencia en el centro del mundo ideológico. Así como la acumulación de capital tiene por "sustancia", según Marx, el "trabajo vivo", del mismo modo los aparatos más o menos opresivos del Estado, de las Iglesias y otras instituciones dominantes tienen necesidad de una energía constantemente renovada que extraen del imaginario religioso, moral, jurídico o artístico de las masas, de la conciencia/inconciencia popular. Y, en consecuencia, así como la explotación comporta una contradicción latente, la dominación ideológica también comporta una contradicción latente. Si los dominados de la historia toman en serio la universalidad de *su propio* imaginario, que les ha sido enviado "desde arriba", mejor: si emprenden la acción colectiva de conformidad con las exigencias de su propio imaginario, si *extraen las consecuencias de él*, no aceptan más el orden existente, sino que se rebelan en contra de él.[17] Finalmente, cuando en coyunturas históricas dadas *se encuentran* la contradicción de la explotación y la rebelión ideológica, se produce una revolución (victoriosa o no). No existe clase que sea absolutamente el "Sujeto de la Historia"; no hay ninguna duda de que son las masas las que, fundamentalmente, "hacen la historia", es decir, son las que pueden operar cambios políticos.

[17] Resulta de buen tono decir que Althusser nunca evocó la posibilidad de rebelarse contra los aparatos ideológicos dominantes. Es evidentemente falso. No sólo es preciso releer su apreciación (por cierto "crítica", no continuista) de la rebelión estudiantil y obrera de 1968. También es preciso releer el análisis que propone en *La revolución teórica de Marx* de los efectos del "teatro materialista" ("Bertolazzi y Brecht"). Y que no se venga a decir que se trata de una metáfora de la rebelión, puesto que, en la línea

Al fin de cuentas –reconozcámoslo–, la visión de la política que nos ofrece Althusser a partir de su concepción de la ideología es una visión trágica –y no solamente dramática–, como en toda la tradición clásica de las filosofías de la historia, de la que surge siempre la concepción de la revolución en Marx, donde las fuerzas del progreso y de la verdad enfrentan a las fuerzas de la reacción y de la ilusión, en un combate cuyo sentido está asegurado, por lo menos su final. Visión trágica, porque las "masas" (la unidad potencial de individuos pertenecientes a las clases dominadas, a las clases populares) se nos presentan irremediablemente divididas. Entendemos que se encuentran desgarradas interiormente entre dos instancias, dos modos de existencia y de organización de su propio imaginario: el comportamiento "normal", conforme al funcionamiento de los aparatos ideológicos del Estado que cubren toda la sociedad (y cuya fuerza no se encuentra en común medida con la fuerza de las simples "ideas"), y las consecuencias comunitarias, igualitarias, libertarias, de su experiencia en el centro de la cual siempre vive una rebelión latente. No existe absolutamente ninguna *garantía* de que el segundo aspecto arrastre al primero. Ni a la inversa.

Pero una visión trágica no es una visión pesimista, ni mucho menos, fatalista. El comunismo, en tanto modo de producción, es una posibilidad que arraiga en las contradicciones del capitalismo en *todo* "momento" (en todo "estadio") de su desarrollo: nada más, pero nada menos.[18] El comunismo, en tanto otro modo de vida, otra manera de vivir las relaciones sociales, en tanto rebelión contra la "universalidad dominante", es una posibilidad que existe siempre en *la historia de toda ideología* y no solamente de la ideología

---

de Brecht, el arte es aquí pensado como una práctica auténticamente política. Y, para terminar, es preciso releer su análisis de la crisis del partido comunista (*Lo que no puede durar en el partido comunista, op. cit.*) en la medida en que éste es –y no le disgusta– un "AIE" típico.

[18] Una revolución comunista no es materialmente posible y no podría adoptar las mismas formas no importa en qué condiciones sociales o económicas. De lo que depende no es de la necesidad de que el capitalismo haya alcanzado tal o cual forma de "madurez", determinada de antemano. Lo que debe "madurar" son las contradicciones políticas derivadas de la explotación, no el índice de concentración del capital. Retomemos aquí a Gramsci: cualquier representación fatalista de las condiciones de la revolución no hace más que reflejar la posición "subalterna" de una clase obrera o de un pueblo dividido.

burguesa: esto no es más que la otra cara de la idea de Althusser según la cual la ideología es "eterna" o "no tiene historia", es decir, no tiene por historia un progreso, un desarrollo, sino una repetición. Esa posibilidad existe, pues, en la religión (donde toma el nombre de herejía), como existe en la ideología moral y económica "humanista" (donde toma el nombre de socialismo).

Para el marxismo ortodoxo, las condiciones económicas del comunismo surgían de la "maduración" del capitalismo, y sus condiciones subjetivas, de la dominación total de una "conciencia de clase". De ahí que los revolucionarios marxistas en el poder–luego sus sucesores, que ya no tenían nada de revolucionarios– se fijaran como tarea número uno la de "superar" la producción capitalista (resultado práctico: nunca dejaron de correr tras sus innovaciones, hasta hacer implosión ellos mismos en el mercado mundial), y por tarea número dos la de construir una enorme máquina ideológica para juntar las masas en el seno de una sola y única "concepción del mundo proletaria" (resultado práctico: aniquilaron cualquier espíritu de rebelión, salvo naturalmente contra su propio comunismo oficial). La "transición al comunismo" se metamorfoseó en un modo particular de transición al capitalismo, cuyos episodios, tanto los violentos como los pacíficos, podemos observar. Althusser había concluido de su lectura crítica de Marx (enfrentada a la de Freud, a la de Spinoza, a la filosofía clásica, a su experiencia política y religiosa, etc.) que *la ideología se encuentra en todas partes* en la sociedad (desde el proceso del trabajo hasta el Estado), y que *el conflicto se encuentra en todas partes* en la ideología. Sin duda que esas tesis no *resuelven* el problema de una revolución para nuestro tiempo. Pero incuestionablemente permiten *volver a plantearlo*, a *reformularlo*. En un momento en que desde todas partes nos golpea la "evidencia" de que la cuestión de la revolución no tiene futuro, de que los "hechos" ya le han dado una respuesta negativa, tal vez todo esto todavía merezca algo más de reflexión.

# 4
# ADIÓS*

Estamos reunidos aquí para enterrar a Louis Althusser tal como él se lo merece, por parte de gente que lo honra y lo admira, que lo amó y que no lo olvidará. Es lo que se necesita y resulta reconfortante. No puedo evitar que todo esto me parezca algo irreal, luego de tantos años de silencio y de dispersión. Pero esta presencia es más fuerte que aquel silencio y que aquella dispersión. Por otra parte, somos muchos más que los que hoy estamos aquí. Conozco a muchos hombres y mujeres de todas partes del mundo, de Pekín, de Nueva York, de La Habana, de Alemania, de Suecia, de Grecia, de Italia, de España, de Londres, de Argelia, de Nimega o de Buenos Aires, que quisieran estar ahora aquí, con nosotros. Y cada uno de ustedes conoce a muchos más. Sin contar a aquellos –mucho más numerosos quizás– que ninguno de nosotros conoce. Entre todos conformamos un gran cortejo en el plano del pensamiento, una gran sociedad de amigos. Nunca he estado en ninguna parte, tanto en Francia como en el exterior, sin que dejara de ocurrirme que el nombre, la persona o los escritos de Althusser no me procuraran nuevos amigos.

Cada uno de nosotros tiene sus propios recuerdos de él, recuerdos siempre singulares, siempre diferentes. Casi me atrevería a decir que Althusser fue un hombre diferente con cada una de las personas que conoció. Para explicarlo no bastaría con decir que sabía adaptarse a los interlocutores y a las circunstancias; habría que decir que poseía una extraordinaria capacidad para escuchar la singularidad de cada uno

* Texto leído el 25 de octubre de 1990, durante el entierro de Louis Althusser.

de nosotros y suscitarla. El verdadero Althusser –si es que esta expresión tiene algún sentido– es ante todo esa capacidad.

Como uno más entre sus demás alumnos, camaradas y amigos que podríandecirlo mismo, tomo la palabra aquí para dar testimonio de esa capacidad. Se me disculpará que lo haga con mis recuerdos, que son ante todo los de un trabajo en común, desde la época entusiasta en que preparábamos el seminario de la École Normale sobre *El Capital* hasta la otra, angustiada pero decidida, en que releímos frase por frase *Lo que no puede durar en el partido comunista*. Con el tiempo, con lo que se llama la experiencia, me maravillo de la aptitud única que tenía Althusser para nunca trabajar solo, para incluir siempre a los demás en su trabajo, sin obligarlos ni obligarse a sí mismo (la obligación venía después, de otra parte, de las propias cosas), llegando incluso a demorar su escritura –él, que siempre escribió espoleado por la urgencia–, llegando incluso a transformar su proyecto para esperar ser alcanzado por sus colaboradores, para poder hacer con ellos una obra intelectual común. Si no hubiera conocido a Althusser, no habría creído que tal cosa fuera posible. En la Universidad, en las letras, en la política, veo soledades y mimetismos, pedagogos generosos y explotadores inescrupulosos, inspiradores y organizadores, pero no veo intelectuales para los que –como para él– el compartir sea la propia condición del pensamiento. Tal vez no haya habido ningún mérito en ello, pues creo que en él eso era una necesidad. Althusser había nacido *para compartir*. Por eso, yo, quien al igual que toda una generación aprendió todo, si no de él, por lo menos gracias a él, no encuentro para definirlo otra palabra que la de "Maestro".

Ayer buscaba en el prefacio de *La revolución teórica de Marx* algunas frases que no resultan fáciles de olvidar. Permítanme que las relea. "Era la inmediata posguerra. Brutalmente, fuimos arrojados a las grandes batallas políticas e ideológicas que conducía el Partido: debimos entonces tomar conciencia de la medida de nuestra opción y asumir sus consecuencias [...]. En nuestra memoria filosófica, aquel tiempo sigue siendo el de los intelectuales armados, acechando al error en todas sus guaridas, filósofos sin obras como éramos nosotros, pero haciendo política con toda obra y cortando al mundo de un solo tajo...".

Me pregunté: ¿existe una *obra* de Althusser, algo que

tenga un sentido y una originalidad suficiente como para dejar una huella, algo a lo que se pueda acudir, algo que todavía reserve sorpresas a la posteridad?

Es comprensible que se dude un instante.

Hoy quisiera correr el riesgo de decir aquí que Althusser –si bien por cierto no se encuentra enteramente en su obra– no siguió siendo ese filósofo sin obra del que hablaba, sabiendo muy bien qué quería decir eso.

Creo que en esa obra hay por lo menos un libro muy grande, por su escritura, su objeto, su complejidad teórica y su ajuste a los problemas del tiempo que lo suscitó: hablo precisamente de *La revolución teórica de Marx*. Junto a ese libro, existe una cadena de textos, concluidos o no, tanto laboriosos cuanto inspirados, que entre todos configuran una apertura para el pensamiento. Y en esos textos hay tesis, más precisamente lo que él mismo denominaba tesis de existencia, que son como los contrafuertes de un materialismo poco ortodoxo y los puntos de partida para una "aventura de la dialéctica" en la que ya no se creía, a menos que se garantizaran por anticipado sus resultados. Sólo citaré tres. *Hay un corte epistemológico* (en Marx o en otros). *Hay lucha de clases en la teoría* (porque la lucha de clases no puede ser acantonada fuera de la teoría). *Hay aparatos ideológicos del Estado* (comprendidos los aparatos "invisibles", aquellos que parecen los más independientes del Estado). ¿Podríamos decir que esas tesis son en sí mismas verdaderas? Bien podrían serlo, puesto que en sus quince o veinte años de vida han podido ser eludidas, pero no refutadas.

Por esa obra interrumpida –más pronto o más tarde toda obra lo es–, por esas tesis que continúan confiriendo inquietud al concepto, Althusser es indiscutiblemente filósofo. Por esa *misma* obra y esas *mismas* tesis Althusser es marxista y, más aún, comunista. Ser *al mismo* tiempo totalmente filósofo y totalmente comunista, sin sacrificar, sin subordinar, sin someter ninguno de los dos términos al otro, en esto consiste la singularidad intelectual de Althusser, en esto consistió la apuesta y el riesgo asumido por Althusser. Haber mantenido esa apuesta aunque más no fuera por un momento, algunos años, el tiempo necesario para escribir y enseñar, ya significa haberla ganado, sean cuales fueren los resultados. No se trata de una derrota. Y porque Althusser ganó esa apuesta, el marxismo –¡qué digo!–, el comunismo, se encuentra inscripto en la historia de la filosofía francesa de la segunda

mitad del siglo xx, de donde nadie podría desplazarlo sin dejar un ostensible agujero. Aquello es inolvidable. Esto sería imperdonable.

Si se me permite, quisiera agregar unas palabras que serán menos públicas. Pues, en lo esencial hace ya diez años que ocurrieron los hechos que acabo de recordar. Y acaso sea indecente hablar de los diez años que siguieron, pero más indecente aún sería callar. El hombre que en este momento acompañamos hasta la tumba murió en 1990.

Althusser destruyó. Althusser se destruyó. Es cierto e irremediable, pero no es todo. También vivió para sí mismo y para otros, perseveró en su ser. Abandonado por casi todos, encontró nuevos amigos, que provenían de muy cerca o del otro lado del mundo. A algunos les regaló ideas.

Althusser sufrió abominablemente. Pero si soportó durante tanto tiempo el sufrimiento y si a veces hasta logró liberarse de él, se lo debe a algunas personas, muy escasas, que no aceptarían ser nombradas aquí y que lo ayudaron día tras día. Me parece que nosotros, que amamos a Althusser y que no tuvimos la fuerza o la posibilidad de estar junto a él en el infierno, debemos hoy un pensamiento de admiración y de reconocimiento a esos pocos amigos de nuestro amigo. No es necesario decir que no son esos que se han glorificado *urbi et orbi*.

Algo más: para muchos de nosotros no sería posible abandonar este lugar sin pensar también en Hélène Althusser. Pensamos en Hélène con tanta pena y afecto como antes.

Y unas palabras finales. Hace dos días, Stanislas Breton habló de la voz de Louis. Durante treinta años la semilla de esa voz ha sido para mí el infalible barómetro de su angustia y de su renacimiento. Pero también estaba su mirada. Vi a Louis por última vez en agosto último, en el hospital Saint-Louis y de nuevo, como hace diez años en Sainte-Anne, cuando la memoria y la razón le flaquearon, esa mirada me dijo: estoy bien, gracias por saberlo. Esa mirada les resultará elocuente, cálida y algo asombrada en las pocas fotos que dejó. No nos sintamos obsesionados por esa mirada. Dejémosla vivir tranquilamente en nuestros ojos.

## Anexo
# NOTA BIOGRÁFICA

Louis Althusser nació el 16 de octubre de 1918 en Birmandreis (Argelia).

En julio de 1939, proveniente de la "khâgne" de Lyon, donde fue alumno de Jean Guitton y Jean Lacroix, gana el concurso de ingreso a la École Normale Supérieure [ENS] (calle d'Ulm). Movilizado en septiembre del mismo año, es hecho prisionero en la derrota y pasará cinco años en un campo de prisioneros en Alemania.

Entre 1945 y 1948 es alumno de la sección de filosofía en la ENS, donde obtiene el diploma de estudios superiores con una memoria sobre "la noción de contenido en la filosofía de Hegel" bajo la dirección de Gaston Bachelard, y pasa a la agregatura.

En 1948 es nombrado agregado de filosofía en la ENS (más tarde asistente, luego maestro de conferencias). Allí preparará treinta promociones de normalistas para la enseñanza y la investigación, y tendrá por alumnos, entre otros, a Michel Foucault, Michel Verte, Pierre Bourdieu, Michel Serres, Jacques Derrida, Alain Badiou, Jean-Marie Villégier, Jacques Bouveresse, André Comte-Sponville... En 1950 se convertirá, además, en secretario de la sección de letras de la École.

En 1948 adhiere al Partido comunista francés. Militará activamente, en particular en el Movimiento por la paz.

En 1949, Althusser (quien en su adolescencia había sido católico ferviente y miembro de las organizaciones de juventudes católicas) publica en *L'Évangile captif* (Cuaderno X de *Jeunesse de l'Église*) un artículo sobre la situación histórica del cristianismo, en respuesta a la pregunta: "¿A los hombres de hoy se les anuncia la buena nueva ?"

En los años cincuenta publica algunos artículos, esencialmente en la *Revue de l'enseignement philosophique* (especialmente una "Carta a Paul Ricoeur sobre la objetividad de la historia").

En 1959 publica *Montesquieu. La politique et l'histoire* (París, PUF), en la colección que dirigía Jean Lacroix.

En 1960, traducción y presentación de Ludwig Feuerbach, *Manifiestos filosóficos,* en la colección dirigida por Jean Hippolite (París, PUF).

1962: en la revista *Esprit* publica el artículo "Le 'Piccolo', Bertolazzi et Brecht. Notes sur un théâtre matérialiste" (recogido en *La revolución teórica de Marx*).

1964: "Problèmes étudiants", en la *Nouvelle Critique*, nº 152.

"Freud et Lacan" en la *Nouvelle Critique*, París, nºs 161-162 (reeditado en *Posiciones*): "Hasta donde conozco, en el transcurso del siglo XIX nacieron dos o tres niños que no eran esperados: Marx, Nietzsche, Freud. Eran hijos "naturales", en el sentido en que la naturaleza ofende a las costumbres, al buen derecho, a la moral y al saber vivir...". El mismo año, Althusser hace invitar a Jacques Lacan (excluido de la SFP) para que prosiga con su seminario en la ENS.

1965: publicación de *La revolución teórica de Marx* (recopilación de textos escritos entre 1960 y 1965) y de *Para Leer El Capital* (en colaboración con Jacques Rancière, Pierre Macherey, Étienne Balibar y Roger Establet), título con el que se inaugura la colección *Théorie* en la editorial François Maspero. "Sin embargo, algún día será preciso leer *El Capital* al pie de la letra. Leer el propio texto, entero, los cuatro Libros, línea tras línea, volver a leer diez veces los primeros capítulos, o los esquemas de la reproducción simple y de la reproducción ampliada, antes de desembocar, desde las altas mesetas áridas a ras del Segundo Libro, a las tierras prometidas del beneficio, el interés y la renta..." Estas obras serán traducidas en todo el mundo, resultarán fuertemente debatidas, pero también serán saludadas como un "recomienzo del marxismo" (en especial en América Latina). Acentúan en el Partido comunista la polémica ya suscitada por el artículo de 1961 "Sobre el joven Marx", que sostenía la existencia en la obra de Marx de un "corte epistemológico" y –en plena crítica al "culto de la personalidad de Stalin"– la incompatibilidad ente el materialismo histórico y el "humanismo teórico". Las revistas *La Pensée* y *La Nouvelle Critique* se hacen eco de ello con entusiasmo.

Simultáneamente, esas obras son colocadas dentro de los textos fundadores del "estructuralismo", cuyo campo se extiende –no sin resistencias– sobre la filosofía francesa (junto a Lévi-Strauss, Lacan, Barthes, Foucault). Las nociones de "problemática", de "lectura sintomática", de "causalidad estructural", de "sobredeterminación", de "imaginario ideológico", etc., contribuyen durante diez años a formar el horizonte del discurso filosófico, con o sin referencia al "althusserismo". Señalando explícitamente a Althusser y a su influencia, Sartre dirá que se trataba de "tomar partido por el *concepto*, en contra de la *noción*".

Según E. Roudinesco (*Histoire de la psychanalise en France*, tomo II) en 1965 Althusser comienza una cura analítica con el doctor René Diatkine, quien se ocupará de él hasta 1987.

En 1966, en ausencia de Althusser, la asamblea de filósofos comunistas reunida en Choisy-le-Roi escucha una requisitoria de Roger Garaudy, filósofo oficial del partido, contra el "antihumanismo teórico". En el "Comité central de Argenteuil", presidido por Aragon (11-13 de marzo), las tesis de Garaudy y de Althusser son formalmente enfrentadas. Lucien Sève se convertirá en el filósofo más cercano a la dirección del PCF.

El mismo año, Althusser escribe anónimammente un artículo "Sobre la revolución cultural [china]" para los *Cahiers Marxistes-Léninistes*, órgano del UJCML (Unión de Juventudes Comunistas Marxistas-leninistas) –varios de cuyos dirigentes, en especial Robert Linhart, son o han sido alumnos suyos–, que concluye afirmando: "No se trata de exportar la RC. La misma pertenece a la Revolución china. Pero sus lecciones teóricas y políticas pertenecen a *todos* los comunistas".

Siempre en 1966, publica en especial:

"Sobre el *Contrato social* (Los desfasajes)", curso sobre Rousseau en la ENS, publicado en *Cahiers pour l'Analyse*, nº 8, *L'impensé de Jean-Jacques Rousseau* (reeditado por Le Seuil, París).

"Cremonini, pintor de lo abstracto", en *Démocratie nouvelle*, nº 8, agosto de 1966 (traducción italiana, en *Leonardo Cremonini. Mostra antologica (1953-1969)*, Bolonia, Alfa, 1969).

1967: Althusser escribe para la revista soviética *Voprossi Filosofii* un artículo sobre "La tarea histórica de la filosofía

marxista", que será rechazado, pero luego publicado en húngaro en 1968.

En el XVIII$^{o}$ Congreso del PCF, Henri Fiszbin (futuro secretario de la Federación de París) declara: "Nos parece que ciertos camaradas, quienes desarrollan su argumentación en favor de un antihumanismo teórico y sobre otros problemas, deberían interrogarse y decir qué piensan de las consecuencias políticas negativas de sus tomas de posición. Los adversarios, en su combate contra el Partido, invocan los escritos de esos camaradas y éstos no dicen nada".

En una carta a Régis Debray a propósito de su texto "Revolución en la Revolución " (publicado en Régis Debray, *La crítica de las armas*, Le Seuil, París, 1974), Althusser escribe: "Como sabes, a veces resulta *políticamente urgente* replegarse y entregarse a los estudios de los que todo depende".

Durante 1967-1968, Althusser organiza en la ENS (con P. Macherey, É. Balibar, F. Regnault, M. Pêcheux, M. Fichant y A. Badiou) el "Curso de filosofía para científicos", que resulta interrumpido por los acontecimientos de Mayo. Sus cuatro primeros cursos, reestructurados, aparecen en 1974 con el título *Filosofía y filosofía espontánea de los hombres de ciencia* (colección *Théorie*): "La relación de la filosofía con las ciencias constituye la determinación *específica* de la filosofía".

1968: "La Filosofía como Arma de la Revolución" (entrevista concedida a *L'Unità*, reeditada en *Posiciones*): "De ahora en más, el materialismo puede dominar al idealismo en la filosofía".

Durante una conferencia en el seminario de Jean Hyppolite (reeditada con *Lenin y la filosofía*, Petite Collection Maspero), Althusser define la "categoría de *proceso sin sujeto*" como "la mayor deuda teórica que tiene Marx con Engels".

1969: *Lenine y la filosofía* (colección *Théorie*) (conferencia del 24 de febrero de 1968 en la Sociedad Francesa de Filosofía): Althusser redefine allí a la filosofía como "política en la teoría": "La filosofía representaría a la política en el campo de la teoría, para ser más preciso, ante las ciencias y viceversa, la filosofía representaría a la cientificidad en la política, ante las clases comprometidas en la lucha de clases".

"A propósito del artículo de Michel Verret sobre el Mayo estudiantil", en *La Pensée*, nº 145. (Otra apreciación por parte de Althusser de los acontecimientos de Mayo de 1968 –a los

que caracteriza como una "rebelión ideológica de masas", de la que él no formó parte– figura en el libro de Maria-Antonietta Macciocchi, *Lettere dall'interno del PCI a Louis Althusser*, Feltrinelli, 1969.) Artículo sobre la crisis de la Iglesia y la lucha de clases, publicado en la revista *Lumière et Vie*, dirigida en Lyon por François Fournier. La influencia de Althusser está lejos de ser despreciable en la tendencia de los "cristianos marxistas".

En ocasión de la reanudación de la vida universitaria, los "maoístas" de *La Cause du peuple* atacan violentamente a Althusser al considerarlo sospechoso de revisionista. Por su parte, la dirección del PCF continúa viendo en él a su maestro de pensamiento... Sin embargo, *L'Humanité* publica en su sección "Idées" lo esencial de su Prefacio para la reedición del Libro I de *El Capital* en la colección de bolsillo de Flammarion.

1970: "Ideología y aparatos ideológicos del Estado" (resumen de un trabajo inconcluso sobre *El Estado, el Derecho, la Superestructura*) en *La Pensée*, nº 151 (reeditado en *Positions*): "La ideología interpela a los individuos en tanto sujetos. Resultado [...] los sujetos "marchan", "marchan solos" en la inmensa mayoría de los casos, excepción hecha de los "malos sujetos"...".

Prefacio a la reedición del libro de Marta Harnecker, *Principios elementales del materialismo histórico* (México-Buenos Aires, Siglo XXI), que llegará a vender un millón de ejemplares: "La lucha de clases no es un efecto (derivado) de la existencia de clases sociales: la lucha de clases y la existencia de clases no es más que una sola cosa" (reeditado en *Positions*).

1972: Althusser publica en *France nouvelle*, hebdomadario del PCF (nºs 1393-1394), un largo artículo: "Sobre un error político: los maestros auxiliares, los estudiantes que trabajan y la agregatura de filosofía".

1973: *Respuesta a John Lewis* (colección *Théorie*): mediante el atajo de la polémica con un comunista británico, Althusser endurece su crítica al humanismo filosófico y, para dar una buena medida del mismo, caracteriza a la "desviación stalinista" como un avatar de la "pareja economicismo/humanismo".

Por invitación de Roland Leroy, junto a Aragon y a Jean Elleinstein interviene en la fiesta de *L'Humanité* en un debate público sobre "Los comunistas, los intelectuales y la cultura".

1974: *Elementos de autocrítica* (Hachette Littérature, París): "Si no hubiéramos sido estructuralistas [...] habríamos sido culpables de una pasión igualmente fuerte y comprometedora: *habríamos sido spinozistas*".

En 1975, Althusser sostiene "con trabajos" su tesis de doctorado en la universidad de Picardie (véase la "Soutenance d'Amiens", reeditada en *Posiciones*: "Recordaba a Maquiavelo, cuya regla de método, raramente enunciada pero siempre practicada, consiste en que es necesario pensar *en los extremos*").

En 1976, se casa con Hélène Rytman (Legotien), ex participante de la resistencia, socióloga encargada de investigaciones en la SEDES, quien será su compañera durante treinta años.

1976: Éditions sociales publica *Posiciones*, una colección de trabajos: Althusser participa en varias iniciativas públicas del PCF, en especial durante la Feria del Libro (por invitación de Lucien Sève).

En su prólogo al libro de Dominique Lecourt, *Lyssenko, Historia real de una ciencia proletaria* (colección *Théorie*), escribe a propósito de la Unión Soviética: " Cuando se mantiene silencio [acerca de un error], es porque el error perdura: también puede ser *para que* el error dure, por las ventajas políticas que se esperan de su perduración". En un comunicado, *L'Humanité* habla de "evidentes excesos" y lo acusa de "ignorar totalmente el desarrollo de la reflexión colectiva del partido en sus trabajos personales".

Conferencias (inéditas en francés) en la universidad de Granada ("La transformación de la filosofía": "La filosofía marxista existe, pero nunca ha sido producida como 'filosofía'...") y en el Colegio de Arquitectura de Cataluña ("Algunas cuestiones de la crisis de la teoría marxista y del movimiento comunistas internacional" "[...] el empirismo es el enemigo filosófico número uno de la lucha de clases del proletariado".

"Sobre Marx y Freud", comunicación en el Simposio franco-soviético sobre el inconsciente, celebrado en Tbilisi en 1979 (al que Althusser no asistirá): "[...] el inconsciente ignora la contradicción y esa ausencia de contradicción es la condición de toda contradicción". El propio Althusser reemplazó mediante este texto a otro, inicialmente escrito para la misma ocasión, titulado "El descubrimiento del doctor Freud", que luego sería publicado, sin su autorización, en el volumen *Dialogue franco-sovietique sur la psychanalyse*, Toulouse, Privat, 1984.

1977: *22º Congreso* (François Maspero, París) (recuperación de una conferencia pronunciada ante la Unión de estudiantes Comunistas en 1976): allí, Alţhusser critica sobre todo la forma en la que el PCF decidió excluir de sus estatutos la perspectiva de la "dictadura del proletariado": "Después de Galileo, todo materialista sabe que la suerte de un concepto científico, que reflexione objetivamente sobre un problema real de múltiples implicaciones, no puede ser objeto de una decisión política".

En el Congreso de Venecia, organizado por el periódico *Il Manifesto* sobre "Poder y oposición en las sociedades posrevolucionarias" (publicado en francés en Éditions du Seuil, 1978) interviene con el tema "¡Al fin la crisis del marxismo!": "La crisis del marxismo no es un fenómeno reciente".

Conferencia en la Fundación Nacional de Ciencias Políticas: "Soledad de Maquiavelo" (hoy editada en *Futur antérieur*, nº 1, primavera de 1990, L'Harmattan, París): "Sabía que si su pensamiento contribuía a hacer un poco de historia, él ya no estaría allí".

1978: *"El marxismo hoy"* (en *Enciclopedia Europea*, vol. VII, Garzanti, Milán) (hoy publicada en francés en *M-Mensuel, marxisme, mouvement*, nº 43, enero de 1991: "El marxismo no se librará de las tragedias de su historia condenándolas o deplorándolas [...] Que comience finalmente a conocerse tal cual es y entonces cambiará".

Publicación en De Donato (Bari) del volumen *Discutere lo Stato. Posizioni a confronto su una tesi di Louis Althusser*, donde reúne los elementos de una discusión organizada por el periódico *Il Manifesto*. Althusser critica la noción "partido de gobierno" y defiende la noción de un partido revolucionario "fuera del Estado" y del marxismo como "teoría acabada" (cf. la revista *Dialectiques*, París, nº 23, 1978).

En abril de 1978, Althusser (que nunca había abandonado al partido ni dejado de participar en su célula) firma junto a É. Balibar, G. Bois, G. Labica, J. P. Lefebvre y M. Moissonnier una carta pública que reclamaba: "una verdadera discusión política en el PCF" luego de la ruptura de la Unión de la Izquierda. Publica en *Le Monde* la serie de artículos "Lo que ya no puede durar en el partido comunista" (reeditados en François Maspero). "Marx decía: 'La conciencia siempre se encuentra atrasada'. La dirección del partido aplica ese principio imperturbablemente, al pie de la letra, sin sospechar su virulencia crítica: *está segura de que se trata de la*

*conciencia porque está atrasada...*" La prensa y las organizaciones del partido, con el secretario general a la cabeza, lo ponen en la picota, así como el conjunto de los contestatarios.

El 15 de marzo de 1980, Althusser se introduce en la sesión de disolución de la École Freudienne de Paris, y trata a Lacan "en nombre de los analizados" de "magnífico y lamentable payaso".

En mayo de 1980, como consecuencia de una operación quirúrgica, Althusser experimenta un episodio depresivo muy grave (por lo menos desde 1948 había sufrido de "psicosis maníaco-depresiva", que lo obligó a frecuentes internaciones en hospital y en clínica para tratamientos psiquiátricos y de quimio-terapia, mientras proseguía con su psicoanálisis). Durante todo el verano debe ser tratado nuevamente en una clínica parisina. Su estado no mejora, pero a comienzos de octubre los médicos estiman que puede volver a su casa, donde se encierra con su mujer. El 16 de noviembre de 1980 Hélène Althusser es hallada estrangulada por él en su departamento. Althusser es internado de urgencia en el hospital Sainte-Anne; después de pericias psiquiátricas, se le declara no responsable, en aplicación del artículo 64 del Código Penal, y es internado por resolución de la Prefectura de policía primero en Sainte-Anne, luego en L'Eau-Vive en Soisy-sur-Seine (hospital del 13$^{er}$ distrito de París). Es jubilado de oficio por el Ministerio de Educación. Entre 1984 y 1986, luego de nuevas pericias, otro decreto de la prefectura pone fin a su internado administrativo, y alterna las estadías en su apartamento de París con el servicio hospitalario, retomando una vida confinada pero en parte normal. Graba una conversación con Fernanda Navarro, que será editada en México, con el título *Filosofía y marxismo*, Siglo XXI Editores, 1988). Con su viejo amigo Stanislas Breton discute en especial sobre el materialismo y sobre la "teología de la liberación". Operado de urgencia como consecuencia de una oclusión en el esófago, en 1987 una nueva depresión lo devuelve a Soisy, desde donde será trasladado al instituto psiquiátrico de la MGEN de La Verrière (Yvelines). Su estado físico y moral se degrada continuamente. Como consecuencia de una neumonía contraída durante el verano, muere el 22 de octubre de 1990 de un paro cardíaco.

Las bibliografías de los escritos de Althusser más completas en la actualidad figuran en el libro de Gregory Elliott,

*Althusser: The Detour of Theory*, Verso, Londres y Nueva York, 1987, y (con cierta cantidad de errores) en Antonio Quarta, *Scienza e Filosofia in Louis Althusser, Bibliographia degli Scritti (1949-1982)*, nº especial (1982/2) de la revista *Il* Protagora (Lecce) (que contiene asimismo una lista de escritos sobre Althusser en diferentes países).

# ÍNDICE

*Advertencia* ..... 7

1. El concepto de "corte epistemológico"
   desde Gaston Bachelard
   hasta Louis Althusser (1977) ..... 9
2. ¡Vuelve a callarte, Althusser! (1988) ..... 49
3. El no-contemporáneo (1988) ..... 75
4. Adiós (1990) ..... 97

*Anexo*
Nota biográfica ..... 101